Raffaello Cortina Editore

David Graeber
Marshall Sahlins

Il potere dei re

Tra cosmologia e politica

CULTURE E SOCIETÀ
Collana fondata da Ugo Fabietti

Due tra i più importanti antropologi contemporanei affrontano un tema centrale: da dove viene il potere? Perché anche nelle società più semplici alcuni uomini prendono il sopravvento e agiscono come se il potere spettasse loro per qualche ragione sovrannaturale?
La filosofia politica ha cercato nel livello infrastrutturale (il modo di produzione, tipicamente) le ragioni della stratificazione del sociale, proiettando sul piano religioso la messa in scena "simbolica" di quel potere "reale". Gli dei sarebbero cioè la trasfigurazione del potere dei re. In questo libro rivoluzionario Graeber e Sahlins rovesciano la catena causale e fanno dei re gli imitatori di un potere sovrumano che stabilisce una gerarchia cosmologica universale: i re cercano di riprodurre con i loro mezzi il potere ultramondano posseduto dagli dei.

David Graeber è professore di Antropologia presso la London School of Economics. Scrive regolarmente per *Guardian, Strike!, New Left Review*. I suoi studi di antropologia economica sono considerati tra i più eruditi e provocatori del settore.

Marshall Sahlins, professore emerito di Antropologia presso l'Università di Chicago, è uno degli antropologi più apprezzati a livello internazionale. I suoi lavori sull'ecologia culturale, il rapporto tra storia e antropologia, la parentela e la condivisione dell'essere sono noti da molti anni anche al pubblico non esperto. Nella collana Culture e società ha pubblicato *Isole di storia. Società e mito nei mari del Sud* (2016).

"Se pensate che l'antropologia non sia una forma di contemplazione del proprio ombelico, questo libro fa per voi."

Philippe Descola

David Graeber
Marshall Sahlins

Il potere dei re

Edizione italiana a cura di
Piero Vereni

Traduzione di
Chiara Cacciotti,
Simone Cerulli,
Piero Vereni

CULTURE E SOCIETÀ
Collana fondata da Ugo Fabietti

ISBN 978-88-3285-119-9

€ 38,00

www.raffaellocortina.it

CULTURE E SOCIETÀ

Collana fondata da Ugo Fabietti

Dal catalogo

Marshall Sahlins
Isole di storia
Società e mito nei mari del Sud

David Graeber
Marshall Sahlins

Il potere dei re

Tra cosmologia e politica

Edizione italiana a cura di
Piero Vereni

INDICE

ETNOGRAFIE IN BIBLIOTECA
VERSO UNA NUOVA RILEVANZA DEL SAPERE ANTROPOLOGICO

Piero Vereni

UNA TEORIA DELLA REGALITÀ

Il libro che state per leggere nasce dal lavoro separato – e congiunto a posteriori – di due antropologi notoriamente prolifici, polemici ed eclettici, che non hanno mai sottovalutato lo studio in biblioteca e negli archivi rispetto alla mitologia della ricerca sul campo, e quindi pretendere che da queste pagine possa stagliarsi una teoria unificata o generale della regalità è forse troppo. È vero però che il libro è esplicitamente ambizioso sul piano teorico e si possono almeno tracciare le linee schematiche di quella che più che teoria appare come programma di ricerca per sue applicazioni ulteriori. Nata tutta nell'altrove dell'archivio etnografico dell'antropologia, questa modellizzazione della regalità pretende infatti per tutte le pagine di questo volume di essere applicata al qui del mondo in cui è stata elaborata, vale a dire quello slabbrato Occidente che tanto sembra lontano da quei re metaumani, disumani, divinizzati e sacralizzati che costituiscono la materia prima di messa a punto del quadro teorico. Ma vediamo brevemente di che si tratta, prima di fare alcune considerazioni sul metodo e sulla portata del lavoro di Sahlins e Graeber.

La premessa è di ordine cosmologico: il mondo è abitato da esseri senzienti di vario ordine, animale, umano, metaumano, ma già imporre questa partizione è un atto etnocentrico. Diciamo che ci sono varie specie di "umanità", attorno, sotto e sopra a quel che consideriamo la nostra specie. Alcuni di questi esseri metaumani sono responsabili del corretto funzionamento del cosmo, vale a dire fan-

no nascere le piante, consentono la riproduzione animale, compresa quella umana, ma sono anche responsabili del funzionamento della tecnologia, per cui è merito di questi esseri se un vaso esce cotto a puntino dal forno e se la freccia colpisce l'animale fino a ucciderlo.

Inoltre, gli esseri che cartesianamente concepiamo distinti e separati andrebbero piuttosto pensati come interrelati, parzialmente sovrapposti nella loro essenza. Quel che noi chiamiamo parentela, per esempio, altro non è che il nostro modo di raccontare questa condivisione dell'essere tra soggetti per altri versi distinguibili.

Alcuni umani sono, per così dire, parenti di alcuni esseri metaumani dotati di specifiche caratteristiche, in modo particolare per quanto riguarda le risorse produttive e riproduttive, e quindi, partecipando dell'essere di questi metaumani, possono agire come "portali" tra l'essere degli umani e questo essere metaumano.

La sovranità altro non è che, con le varianti imposte dai contesti storici, la disponibilità degli umani ad accettare l'apertura di questi portali, che sono ovviamente molto utili in quanto portatori di cosmos produttivo, ma anche molto pericolosi in quanto detentori di caos primigenio potenzialmente devastante.

Il re dunque è un portatore di alterità metaumana e questa sua qualità si configura nel suo essere, in moltissimi contesti culturali più disparati, straniero o di origini straniere. La regalità quindi non porta necessariamente allo Stato, ma conduce inevitabilmente a una contrapposizione tra indigeno (il popolo) e straniero (il re e la sua corte). Popolo e re costituiscono una coppia necessitata, dato che il primo è il vero proprietario del territorio (spesso gestito tramite una classe sacerdotale apposita), mentre il secondo, condividendo il suo essere con i metaumani in grado di produrre cosmo, mette a disposizione la sua capacità di rendere quel territorio fecondo in ogni senso.

Come sintomo della sua regalità, il sovrano deve poter agire al di là di ogni norma, deve dimostrare insomma la sua indipendenza dal sistema regolato degli umani, per violarlo, negarlo o semmai costruirne uno alternativo. Il suo ruolo di re si manifesta così necessariamente nell'arbitrio, nella sua totale dis-umanità che esercita capricciosamente, almeno entro l'arco d'azione del suo potere diretto.

Tra re e popolo si costituisce quindi una sorta di guerra primigenia e inevitabile: il re è necessario per il funzionamento dell'ordi-

ne sociale come espressione del cosmo, ma per dimostrare di avere potere metaumano deve esercitarlo anche come oppressione, cioè come capacità di farsi obbedire grazie al timore di subire una punizione, quale che sia il comando. Questa è la sintesi della sovranità, e in un certo senso la nascita della politica. Tra umani infatti ci si tratta da pari e raramente si possono esercitare degli ordini se non con lo strumento della persuasione. Il sovrano invece incarna il principio della sovranità, cioè comandare impunemente con la garanzia che l'ordine verrà eseguito o ne discenderanno gravi conseguenze.

Questo esercizio del potere letteralmente assoluto del sovrano è definibile come regalità divina: manifestazione della sovraumanità del re (necessaria alla sua funzione ordinatrice) come condivisione dell'essere metaumano. Ma proprio il suo essere divina (e quindi potenzialmente devastatrice e incomprensibile) conduce, dal basso, a un costante tentativo di contenimento del re e del suo potere. Ci sono due direzioni in cui questo contenimento popolare del potere del re si può esercitare: nel tempo e nello spazio. Nel tempo, la sovranità può essere contenuta limitandola a periodi rituali specifici, così da generare la figura del buffone sacro, che esercita il suo capriccio negando la norma, ribaltandola e imponendo comandi arbitrari. Il buffone può evolvere nel poliziotto rituale, attento, sempre in delimitati periodi rituali, al rispetto delle forme cerimoniali, che a sua volta può sfuggire al confinamento temporale e istituzionalizzarsi in un vero corpo di controllo dell'ordine sociale in grado di esercitare qualche forma di comando.

Sul versante spaziale, invece, il potere divino dei re può essere contenuto il più possibile vicino alla reggia e nello spazio circostante, oberato dai tabù e dalle procedure cerimoniali. La regalità diviene allora sacra in senso durkheimiano, vale a dire separata il più possibile dalla vita ordinaria. Il re viene omaggiato e sottoposto a un rigidissimo protocollo che ne gestisce tutte le interazioni con il mondo, ma con quell'omaggio gli si contiene di molto lo spazio di movimento. Oltre che sacro, il re diventa anche prigioniero, sovrano assoluto nella ristretta cerchia della sua corte, ma sempre più impotente di fronte alla gestione del governo, che facilmente passa ad altri soggetti.

Quando il controllo spaziale e quello temporale non riescono a contenere la sacralità divina, cioè il potere di comandare in modo

letteralmente assoluto, ecco che la polizia istituzionalizzata e il re divino in grado di esercitare il suo potere oltre il cerimoniale di corte si possono incontrare e dare vita allo Stato, che in questo modello è quindi un effetto collaterale e del tutto secondario del processo di espansione della regalità nel divino e della sua contrazione nel sacro.

In realtà il modello della regalità elaborato si muove su un piano del tutto diverso da quello evolutivo canonico che vede nel modo di produzione la determinante centrale del sistema politico in un determinato contesto. Il potere dei re si esercita quindi come arbitrio là dove esercita la sua presenza diretta (la corte, la capitale); come potere negoziato (trattati, vassallaggi, tributi) nell'intorno amministrativo del regno effettivamente governato; e come potere fantasmatico (funzioni magiche che il re restituisce ma anche depreda) nell'altrove del regno, nel mondo "barbaro". Ma questa disposizione concentrica del potere regale si interseca con poteri emergenti, che possono riflettere quello centrale, provare a elaborare un sottopotere locale o perfino tentare di scalzare il nucleo di potere da cui sono sorti. Mettendo a sistema la nozione di re straniero originario e questo quadro di "sistemi politici galattici", vale a dire di sistemi politici che, in ambito regionale e anche sovraregionale, interagiscono come sistemi solari complessi di interferenze e attrazioni gravitazionali, ne emerge un quadro in cui regni sorgono e declinano, collidono, si allineano o si respingono spostando re stranieri che obbediscono più ai dettami della religione che alle necessità dell'economia.

LA PORTATA DELLA TEORIA

> L'analisi si concentra in particolare su quella che è stata definita regalità "divina" o "sacra", ma con la consapevolezza che un esame approfondito delle sue caratteristiche comuni può rivelare le strutture profonde alla base della monarchia, e quindi della politica, ovunque. (p. 6)

Abbiamo rapidamente visto in cosa consista la differenza tra regalità sacra e divina, ma qui accettiamo la straordinaria portata di applicazione della teoria: ovunque. Come nel miglior strutturalfunzionalismo, Shalins e Graeber sono convinti di aver liberato le strutture elementari della regalità, ciò che veramente dovremmo

considerare essenziale in ogni forma del potere politico, dato che il concetto di regalità che loro sviscerano è presente anche nelle società egualitarie e in quelle post-monarchiche, vale a dire in tutte.

Fa impressione leggere pagine così dense di dettagli etnografici (al limite del maniacale) e storici (al limite del libresco), pagine così *idiografiche*, che insieme si arrogano il diritto di parlare *nomoteticamente*, di toccare alcuni gangli della struttura profonda (che poi vuol dire universale) dell'oggetto indagato.

Ci eravamo convinti che la crisi post-strutturalista e in generale le conseguenze di lungo periodo del postmoderno ci avessero rassegnati ad accontentarci di squarci modesti, lampi di comprensione, *local knowledge* come massima aspirazione disciplinare. E invece stava succedendo altro, una sorta di vendetta sul piano teorico della forza empirica della ricerca.

Il punto di partenza di tutta la riflessione (che poi è forse il punto di arrivo di molti decenni di studio per Sahlins e di molti anni per Graeber) è una sorta di revisione ontologica del relativismo. Non si tratta, cioè, che uomini diversi vedono il mondo in modi diversi ma, assai più generalmente, che vi sono diverse forme di "umanità" o di "person-ità" riconosciute dalle diverse tradizioni culturali:

> Le società umane sono raggruppate gerarchicamente, tipicamente sopra, sotto e sulla terra, in un sistema politico cosmico popolato da esseri dagli attributi umani e dai poteri metaumani che governano il destino degli uomini. Sotto forma di dei, antenati, fantasmi, demoni, signori degli animali ed esseri animisti incarnati nelle creazioni e nei tratti della natura, queste metapersone sono dotate di poteri di vasta portata sulla vita e la morte degli umani, che, insieme al loro controllo delle condizioni del cosmo, li rendono gli arbitri esclusivi del benessere e del malessere umano. Così, perfino molte popolazioni di cacciatori e raccoglitori, che hanno solo una minima strutturazione sociale, sono subordinati a esseri dell'ordine degli dei che governano grandi domini territoriali e l'intera popolazione umana. (p. 6)

Con simili generalizzazioni Sahlins e Graeber si stanno occupando *sub specie politicae* di una questione fondamentale in quella che è stata chiamata la relatività prospettica:

> la concezione, comune a molti popoli del continente [americano] secondo cui il mondo è abitato da diversi tipi di soggetti o per-

> sone, umane e non-umane, che colgono la realtà da diversi punti di vista. (Viveiros de Castro, 2019, p. 31)

Sul piano epistemologico, questo significa aprirsi alle nuove teorie (come l'*ontological turn*) senza rinunciare al meglio delle scuole passate (evoluzionismo, funzionalismo, strutturalismo, marxismo), in un eclettismo che forse mostra alcune inevitabili crepe nel modello finale costruito, ma non certo nel rigore documentario, con uno stile consolidato che Sahlins ha trasmesso al suo dottorando di un tempo.

Graeber, per esempio, ha imparato a prestare molta attenzione alle condizioni produttive e ancor più ai contesti di conflitto, nella migliore tradizione dell'antropologia marxista e della scuola di Manchester. Ma le sue indagini funzionali dei rituali sono sempre profondamente radicate nella documentazione storica e ricche di allusioni strutturaliste. Lévi-Strauss troverebbe molto stimolante la lettura del re degli Shilluk fatta da Graeber per il quadro generale molto attento alle simmetrie e alle opposizioni tra gli attori sulla scena, così come interessante e certo condivisibile la giudicherebbe Clifford Geertz per il suo spessore interpretativo.

Diciamo che l'impostazione di Graeber (e ancor più del suo anziano maestro) si potrebbe sintetizzare in una sorta di strutturalismo uscito dal paese dei lotofagi per essere incardinato nelle relazioni di potere. Si veda, per esempio, come Graeber analizza la relazione strutturale tra buffoni sacri e re divini nel capitolo 7, con una serie di opposizioni quasi greimasiane, senza il gusto geometrico dei cristalli strutturali, ma tutte imbrattate di sangue e sporcizia della lotta per il comando. L'obiettivo resta l'individuazione di una struttura, ma il metodo è quello dell'analisi delle relazioni sociali, nei rapporti produttivi, riproduttivi e politici, non nell'etereo e artefatto empireo della mitologia. Visto che il rito è l'apertura di un portale del Potere, non ha senso congelarsi sui significati e diventa invece essenziale concentrarsi sui differenziali di Potere, che però è concepito molto lontanamente dall'immagine spettrale che un certo foucaultismo alla moda ha imposto soprattutto negli ambienti americani (Dei, Di Pasquale, 2017). Ma sono diverse le opportunità di verificare questo eclettismo epistemologico.

Dello strutturalismo Sahlins e Graeber hanno preso la postura universalista: si parla degli Shilluk per parlare (anche) della crisi del sistema della politica occidentale, perché gli Shilluk e gli Americani hanno la stessa propensione universale a concepire la sovranità e l'essere (o la vita) in costante relazione creativa e di dipendenza. Invece di opposizioni binarie, quelle che restano in mano a Graeber e Sahlins sono opposizioni slabbrate, storicamente cangianti, contraddittorie eppure riconoscibili se vi si applica il metodo ermeneutico, se le si vede come prospettiche, prendendo quel che si può prendere da Viveiros de Castro. L'essere è il prodotto di relazioni, e queste sono plasmate dal potere inteso come forza creativa, ordinatrice, ma anche distruttiva e destrutturante. Parlare di parentela, in questa logica in cui la relazione dipende dal potere di gestire l'essere, è parlare di religione, o almeno dentro il lessico della religione, e parlare di politica è parlare di ontologia e religione.

Si pensi a come Graeber interpreta il rituale delle primizie in Madagascar, ponendolo in parallelo con il primo taglio dei capelli dei bambini: il comando (regalità) e la vita (relazioni) seguono gli stessi percorsi insieme rituali, economici e politici:

> Come il riso, anche i capelli tagliati vengono cotti con latte e miele; ma, se il riso viene prima servito al capofamiglia e poi agli altri membri, i capelli vengono posti in foglie di banana e assaggiati da tutti, in particolare dalle giovani donne, poiché si dice portino fertilità. Con il riso, quindi, viene rilasciata l'autorità ancestrale; con il taglio di capelli, la vitalità umana. (p. 352)

"Non siamo mai stati moderni" (Latour, 1991) è un altro modo di vedere la cosa: sotto la pellicola della razionalità moderna, che weberianamente separa e distingue gli ambiti e le sfere (e non è un caso che Max Weber in queste pagine compaia solo un attimo, per ribadire che la sua teoria dello Stato non può entrare nel quadro che si va delineando, proprio per la sua premessa modernista), ribolle ancora un'umanità che tiene il politico assieme al religioso, il privato a fondamento del pubblico, il divino co-prodotto dal secolare. E nelle crepe della modernità si riaffaccia un quadro epistemologico che sembrava perduto, quello delle grandi narrazioni. *Fabula de te narratur*, questo il senso con cui vale la pena di inseguire i dettagli delle regalità africane, asiatiche, americane: se

siamo tutti umani è perché tutti vediamo nel Potere e nell'Essere due estremi che le culture ci guidano a gestire, ma non definiscono mai (o de-finiscono sempre con il loro incessante e infinito lavorio), e quel che è vero a Tenochtitlan o lungo le sponde del Nilo sudanese può avere un riverbero anche per noi.

Certo, questo è quel che l'antropologia dice da sempre, ma lo diceva a voce molto più alta quando credeva nell'unità della mente umana e non era ancora sprofondata nelle pastoie del culturalismo isolazionista, quello figlio del nazionalismo herderiano che ha inventato l'identità (Jullien, 2016). C'è voluto un trentennio di narcisismo spesso imbelle per comprendere che è l'umanità a essere a rischio, non certo le culture; che la tardissima modernità sta provando a imporre anche nelle scienze anti-prospettivismi, oggettivismi tutti costituiti dal punto di vista delle cose come merci. Questo libro ci dice a gran voce, di nuovo, che la ricchezza dell'umanità è nella sua capacità incredibile di maneggiare segni come fossero cose, e cose come fossero segni, e che dobbiamo smetterla di temere l'idealismo come fosse una malattia del pensiero razionale.

CONTRO I LIMITI DEL MATERIALISMO

A sprazzi, il libro affronta direttamente, con i due autori, la questione epistemologica e il nuovo quadro proposto tocca necessariamente tutte le principali ramificazioni degli studi antropologici: genesi della politica, antropologia delle istituzioni, antropologia dello Stato, la produzione dello spazio, il concetto di storia, la cultura materiale (le "cose"), la parentela, la religione, l'economia, il concetto di persona, sullo sfondo di quella che mi pare si possa definire un'accettazione moderata della *ontological turn*, che Graeber peraltro ha criticato per il suo quietismo politico (2015) e Sahlins qui non fa mistero di considerare un po' una moda che riprende quel che la migliore antropologia sostiene fin dagli anni Sessanta.

Con questo libro, dunque, si conclama la chiusura della fase postmoderna degli studi sociali e il riaffiorare nell'antropologia di un pensiero politico e sociale storicamente strutturato. Alla luce di questo volume i lavori di Descola (2005), Harari (2014) e anche Cline (2014) acquistano un nuovo senso in quanto si impone una prospettiva ad amplissimo spettro nel raccontare

il rapporto tra uomo, natura, cultura e società e che non teme di cadere nel vuoto dell'evoluzionismo materialista e determinista, accettando invece l'imperativo scientifico di avanzare verso enunciati generali.

Il punto di contatto con la svolta ontologica si deve intravedere nella critica radicale al materialismo tipico delle epistemologie delle scienze sociali:

> Se considerata assieme agli influssi acculturativi che si irradiano verso l'esterno dai regni dell'area centrale, la mimesi galattica ha l'effetto di creare società ibride le cui forme politiche e cosmologiche sono in gran parte concepite altrove e che di fatto vanno oltre ogni possibile "determinismo della base economica". Data la pervasività su scala globale delle relazioni nucleo-periferia, anche in alcune porzioni della "zona tribale", questo tipo di ibridità o di sviluppo non uniforme è più spesso la norma dell'ordine socioculturale che non l'eccezione. La "sovrastruttura" trascende l'"infrastruttura". (p. 20)

Questo è un punto che sta a cuore particolarmente a Sahlins, e che deriva dalla sua antica polemica con il materialismo culturale elaborata a pieno in *Cultura e utilità* (Sahlins, 1976), secondo cui il valore d'uso (che in tutti i materialismi è visto come oggettivamente determinato dalla natura e necessariamente determinante nell'economia) è invece una variabile *tutta* culturale, vale a dire determinato dalla funzione più vaga e aleatoria di tutte, la funzione simbolica. Questo ribaltamento (forse un ribaltare Marx che aveva ribaltato Hegel?) sgancia il determinismo del modo di produzione dalla sua necessità, dato che il modo di produzione non è determinato dalle condizioni materiali (ecologia e tecnologia) ma è piuttosto stabilito da come quel contesto culturale definisce (attraverso il processo simbolico) il valore d'uso delle cose. Sahlins combina questa sua critica epistemologica al materialismo con la sua famosa (Sahlins, 1985) critica agli storici incapaci di capire il valore paradigmatico dei miti locali e sempre alla ricerca delle "vere" determinanti infrastrutturali dei sistemi politici. Il regno del Congo, ci racconta nel capitolo 3, non è la conseguenza di una tensione tra modo di produzione agricolo rurale e commercio urbano quanto piuttosto l'inverso, la risultante di un conflitto "ideologi-

co" tra la figura del re straniero razziatore e la popolazione nativa sedentaria: è il politico che determina l'economico, non viceversa come vuole la vulgata di tutte le scienze sociali.

L'idealismo che trapela dalla scrittura di Sahlins e Graeber modifica radicalmente l'epistemologia corrente delle scienze sociali. In una sorta di presa in carico radicale del sostantivismo, l'economia è inscindibile dalla politica, ed entrambe lo sono dalla cosmologia (o religione che dir si voglia). Se si può sostenere che il complesso del re straniero è un universale che arriva fino al nazionalismo ottocentesco (che pretende di unificare il trono e il popolo, insediando quest'ultimo sul primo), e che anzi questa forma del potere ha proseguito a prosperare mimetizzata dentro le democrazie liberali e i regimi totalitari, allora dobbiamo ripensare a molte forme dell'identità come varianti locali di questo principio globale. Se poi il complesso del re straniero si combina con i sistemi politici galattici di Tambiah (come fa Sahlins) allora il quadro si fa fantasmagorico, e l'intero pianeta diventa un mandala cangiante di nuclei superordinati che, come stelle temporaneamente fisse, vedono ruotarsi attorno complessi sistemi satellitari e subsatellitari. Ogni regno nucleare è composto da un re straniero e la sua corte, unito e contrapposto alla nobiltà sacerdotale locale e al popolo produttivo. I re e l'aristocrazia vivono di forme estrattive (tassazione, saccheggio, commercio a lunga distanza), mentre i preti e il popolo vivono secondo forme produttive, essendo pur sempre i padroni della terra. Secondo questa linea di lettura, l'economia vede schierarsi gli *oikoi* aristotelici rurali come modelli insieme produttivi, politici e identitari, contrapposti ai nuclei urbani mercantili, crematistici e tendenzialmente cosmopoliti. La politica vede la classe egemone propendere per il commercio e il movimento, la classe subalterna per il lavoro (artigianato e agricoltura, di cui detiene però i mezzi di produzione) e la stanzialità. Questa sovrapposizione politico-economica produce sul lato aristocratico identità flessibili, cangianti, disposte all'ibridazione; su quello popolare invece identità rigide, monocrome e poco tolleranti della diversità. Non mancano in questo quadro interpretativo interessanti chiavi di lettura del presente: si pensi all'emergere recente dei sovranismi nazionali (Valditara, 2018) come al tentativo di far prevalere il diritto "dei nativi"; e alle aperture della glo-

balizzazione come invece al privilegio dei re stranieri. Quel che resta saldo è il rifiuto del primato dell'infrastruttura e la proposta di un modello invertito di priorità:

> Malgrado quel che sostiene il materialismo storico, negli Stati premoderni qui descritti il settore primario della sussistenza è in mano alla classe subordinata, che controlla i mezzi di produzione. (p. 284)

Detto altrimenti, non è il modo di produzione a dare forma al sistema politico, ma di fatto vige il processo opposto, per cui mai come tra "i primitivi" vale il motto moderno *politique d'abord*:

> Il settore economico possiede quella stessa duplice struttura che ha l'ordinamento sociale, diviso tra una sfera nativa che si occupa principalmente della produzione di sussistenza, e una sfera aristocratica che fondamentalmente si occupa dell'acquisizione di ricchezza dall'esterno. (p. 284)

Se si tiene conto che questi sistemi sono mimetici (Girard) e che l'imitazione è ascendente (Veblen), ne viene fuori un intreccio tra rituale, pratiche politiche di inclusione/esclusione e predilezioni economiche (produttivo/estrattivo) potenzialmente molto utile nel districare un quadro di senso che ci aiuti a comprendere il nostro modo attuale di legare politica, economia e forme dell'appartenenza.

GENERALIZZAZIONI

Non può sfuggire alla lettura il problema enorme che questo tipo di impostazione pone alla questione della diversità culturale. Il discorso dei due autori è sempre condotto su un piano di discussione teorica e universalistica, ma costantemente si pone il dubbio se la contrapposizione sia Noi occidentali / Loro Altri, in una sorta di riedizione del *great divide*, oppure se si intenda che tutti gli esseri umani, noi compresi, abbiano questa tendenza a ragionare del potere in un linguaggio religioso. Se così fosse, dovremmo allora ipotizzare una qualche "irrilevanza" del cosciente politico (la secolarizzazione e la divisione dei poteri, per dire) e

sostenere che l'analisi antropologica è anche una sorta di analisi dell'inconscio collettivo universale.

L'impegno resta quello di fornire una "teoria etnografica", vale a dire un (amplissimo) quadro di senso che partendo dal dato (che non è mai isolato, perché i contesti culturali sono il prodotto di interazioni tra diversità, non sono la germinazione autocratica di sistemi culturali a partire da determinazioni infrastrutturali date) si sforza di generalizzare veramente su larga scala. Sahlins e Graeber forse non concordano su tutti i punti della loro teoria della regalità (Sahlins è più interessato alla regalità divina, al potere cioè del Potere di esercitarsi in forma cieca e amorale ma spesso preteso in quanto tale dagli stessi sudditi, che ne riconoscono la forza ordinatrice e creatrice, oltre che quella repressiva e distruttiva; Graeber invece, spirito anarchico, vede con più attenzione le forme della regalità sacra, vale a dire le forme con cui il popolo contiene quel Potere regale cercando di depotenziarlo, fino a farlo divenire parodia inane di se stesso) ma certo concordano sul fatto che dal quadro etnografico, dentro il quadro etnografico, siano individuabili questioni strutturali trasversali fino al punto di essere panumane. Si veda come Graeber, nel capitolo 5, definisce "società", "lavoro" e "condizione femminile":

> Potremmo porre la questione in questo modo: quelle che chiamiamo "società" sono sempre vasti sistemi coordinati di lavoro ritualizzato, la cui unità elementare è sempre una famiglia, in qualsiasi modo essa sia configurata (e come sanno gli antropologi, c'è un numero davvero elevato di possibilità). Questa famiglia è l'unità elementare del lavoro, della solidarietà, del potere e della creazione e della foggiatura degli esseri umani. In questo senso, il lavoro femminile, che tende a essere predominante in una famiglia, è anche la forma più essenziale del lavoro stesso. Queste affermazioni credo possano essere riferite a qualsiasi società umana conosciuta. (pp. 329-330)

Ci vuole del vero fegato epistemologico per scrivere enunciati generali di questa portata, ma sono convinto che l'antropologia culturale abbia allargato a tal punto l'orizzonte dell'umano (Geertz) da potercelo ormai permettere. Certo, l'etnografia di cui si elogia il portato teorico è intrisa da un lato di storia e metodo storico, dall'altro di ermeneutica e metodo interpretativo; ed è lontanissima dalla concezione ingenuamente empirista che l'ha vista

nascere come metodo di indagine. Quel che insomma Sahlins e Graeber stanno enfatizzando è la rilevanza dell'archivio etnografico e ancor più del metodo etnografico di cercare il senso nativo delle cose, la *local knowledge* non come dato grezzo, ma come quadro di senso ricostruito che ancora gli antropologi (grazie al training del campo) sono capaci di vedere in filigrana nei vecchi rapporti coloniali, nelle storie istituzionali, nei diari di viaggiatori, missionari e avventurieri. Resta fondamentale il confronto con il campo, ma è più nell'ordine della comparazione diacronica e diatopica che quel campo acquisisce uno spessore teorico. "Essere stati lì" non basta, dunque, se non si è in grado di ricostruire le strutture universalmente umane dentro cui quel "lì" si è prodotto nella forma etnografata. E la dimensione strutturale emerge solo quando il *nunc* dell'esperienza si staglia sull'*in illo tempore*, e quando l'*hic* prende senso dall'*alibi*. Bisogna insomma radicare la riflessione antropologica in una contingenza spazio-temporale, il cui senso locale però è co-prodotto dalla comparazione, di cui restiamo maestri. Il senso del luogo, insomma, è tale solo dentro una griglia interlocale, potenzialmente universale.

Questo ripensamento del locale (e quindi del ruolo del *fieldwork*) tiene assieme la critica del determinismo infrastrutturale e dell'isolazionismo metodologico dell'antropologia classica, visto che le culture non sono isole separate che rispecchiano a ogni livello le proprie determinanti specifiche. Come già detto, il concetto di mimesi galattica (che riprendono da Tambiah) afferma che i sistemi politici migrano e si ibridano orizzontalmente, come sistemi politici, e non sono determinati dalle specifiche condizioni economiche dell'ambiente dove si insediano. Conta insomma molto di più sapere quali siano i vicini, che non sapere quali siano i mezzi di produzione, se si vuole capire un sistema politico in qualunque luogo.

Questo modello generalissimo (la concezione cosmologica produce sistemi politici che possono migrare e ibridarsi indipendentemente dalle condizioni materiali) diviene una critica radicale all'etnografia intesa come fissazione nevrotica nel locale, monismo che pretende vi sia un rapporto biunivoco ed esclusivo tra una società e la "sua" cultura. Questo è stato l'errore madornale e trasversale dell'antropologia, essersi prodotta dentro un quadro romantico delle appartenenze:

> La sociologia durkheimiana non è l'unica a essere caduta nell'errore. Simile sorte è toccata al funzionalismo di Malinowski; al funzionalismo strutturale di Radcliffe-Brown; al marxismo che contrappone base e sovrastruttura; all'evoluzionismo, da Herbert Spencer a Leslie White e Julian Steward; ai Modelli di cultura di Ruth Benedict; persino ai discorsi post-strutturalisti e alle riflessioni sulla soggettività: tutti suppongono che le forme e le relazioni che cercano di spiegare siano situate all'interno di un ordine socioculturale isolato. (pp. 28-29)

PER CHI È QUESTO LIBRO

Graeber e Sahlins non sono certo accusabili di aver trascurato nelle loro carriere la ricerca sul campo, ma in questo libro (e nei molti che hanno prodotto) confermano che non c'è nulla di empirico nell'etnografia, e che per *ethnographic theory* si debba intendere lo sforzo di riflettere non tanto (o non solo) sul portato teorico della *propria* ricerca etnografica, quanto piuttosto di saper lavorare con l'approccio interpretativo sulle etnografie degli altri, sullo sterminato archivio che è stato prodotto per documentare forme di vita diverse. Si resta etnografi, dunque, non solo se si vive nella tenda e ci si prende la malaria in posti esotici (e non solo, mi viene da dire, se si sta in un quartiere periferico di qualche metropoli a fare interviste agli immigrati o ai ristoratori locali) ma soprattutto se si riesce a leggere con occhi nuovi (con sguardo *-emic*, per dirla giusta) il profluvio di "dati" già prodotti.

Se si dovesse sintetizzare la lezione da trarre da una lettura così corposa, mi sentirei di dire che il punto di partenza è quello più rilevante, vale a dire il rapporto tra politica e religione: la prima deriva dalla seconda, e non viceversa, come vorrebbe un certo malinteso durkheimismo.

> Ciò che di solito passa per la divinizzazione dei governanti umani sarebbe meglio descritta storicamente come l'umanizzazione della divinità. (p. 7)

Graeber sintetizza il senso teorico del libro nel capitolo finale, e il punto di partenza è proprio la sovrapposizione tra religione e politica nel senso inverso a quello durkheimiano:

> I saggi raccolti in questo volume condividono almeno tre premesse comuni. Il primo è che A.M. Hocart aveva ampiamente ragione nel sostenere che ciò che siamo arrivati a definire "governo" derivi originariamente dal rituale. Il secondo è che il riconoscimento di questo dato ci costringe a riconsiderare radicalmente cosa intendiamo con entrambi. E il terzo è che ciò che Marshall Sahlins ha definito "regalità straniera" fornisce la chiave di lettura ideale per poterlo fare. (p. 458)

Tutto il libro intende far saltare il confine tra politico e rituale e spinge a una riconsiderazione profonda del nostro modo di concepire il "simbolico" come una sfera separata, prodotta dall'uomo su un Reale preesistente. Dobbiamo invece, secondo la visione che propongono Sahlins e Graeber, aprirci alla possibilità teoretica (ed ecco che si affaccia tutta la questione del rapporto tra antropologia cognitiva e svolta ontologica) che il simbolico sia strutturale, e che la dimensione rituale della politica non sia una proiezione durkheimiana, ma un quadro di co-produzione, in cui il collasso del Simbolico è (ed è interessante che Graeber e Sahlins non includano Žižek nella loro bibliografia) il collasso del Reale, come discusso esplicitamente nel caso del regicidio rituale presentato nell'ultimo capitolo.

Se questo è il campo d'azione di un testo con una bibliografia sterminata e onnivora, bisogna dire un'ultima parola sui suoi potenziali destinatari. Il libro si rivolge per forza a studiosi diversi: antropologi (criticando in modo definitivo su basi etnografiche l'idea stessa di cultura come monade autosufficiente: se il re è straniero, la cultura locale non è mai solo locale, il senso dell'identità nativa nasce da questa opposizione originaria e necessaria); storici "globali" o comunque specializzati in aree non occidentali (spingendoli a recuperare sul serio il valore delle fonti locali); storici delle religioni (proponendo una considerazione più accurata del valore strutturale dei sistemi di pensiero, uscendo quindi dalla falsa contrapposizione tra economia e ideologia e superando definitivamente il lascito del funzionalismo durkheimiano); archeologi (il modello del re straniero e della mimesi galattica è uno strumento interpretativo potentissimo per chi studia la preistoria e la protostoria della città, dello Stato e del potere politico); filosofi della politica (invitandoli a sprovincializzare le loro riflessioni, raccogliendo dati teoricamente rilevantissimi oltre il ristretto confine

nordatlantico); etnografi e semiologi (inducendoli a riconsiderare la base "empirica" del loro lavoro di campo, che deve tener conto in profondità dello spessore storico dello spazio indagato); economisti (implorando una revisione radicale della canonica tripartizione produzione-distribuzione-consumo); politici professionisti (suggerendo loro di ripensare in chiave più "passionale" e meno "utilitaristica" il loro lavoro); filosofi (invitando a un ripensamento sanamente idealista del senso comune materialista che ha colpito il pensiero teoretico in troppe direzioni negli ultimi due secoli). In generale, tutti coloro che hanno a che fare, professionalmente, con "Il Potere" possono trovare nelle pagine di questo libro una cornucopia di riflessioni e stimoli teorici, tutti suscitati dalla ricchezza dell'archivio antropologico, in un processo di ripensamento del noi attraverso lo studio profondo e la comprensione dell'altro.

BIBLIOGRAFIA

CLINE, E.H. (2014), *1177 a.C. Il collasso della civiltà.* Tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2014.

DEI, F., DI PASQUALE, C. (2017) (a cura di), *Stato, violenza, libertà. La critica del potere e l'antropologia contemporanea*. Donzelli, Roma.

DESCOLA, P. (2005), *Oltre natura e cultura*. Tr. it. SEID, Firenze 2014.

GRABER, D. (2015), "Radical alterity is just another way of saying 'reality'. A reply to Eduardo Viveiros de Castro". In *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2), pp. 1-41.

HARARI, Y.N. (2014), *Sapiens. Da animali a dei. Breve storia dell'umanità.* Tr. it. Bompiani, Milano 2014.

JULLIEN, F. (2016), *L'identità culturale non esiste. Ma noi difendiamo le risorse di una cultura.* Tr. it. Einaudi, Torino 2018.

LATOUR, B. (1991), *Non siamo mai stati moderni.* Tr. it. Elèuthera, Milano 2015.

SAHLINS, M. (1976), *Cultura e utilità.* Tr. it. Bompiani, Milano 1982.

SAHLINS, M. (1985), *Isole di Storia. Società e mito nei mari del Sud.* Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2016.

VALDITARA, G. (2018), *Sovranismo. Una speranza per la democrazia.* Booktime, Milano.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2019), *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove.* Tr. it. Quodlibet, Macerata 2019.

PREFAZIONE

David Graeber e Marshall Sahlins

Questo libro è più una congiunzione che una collaborazione tra i suoi due autori. I diversi studi sulla monarchia e sulla politica regale qui riuniti sono stati originariamente concepiti e scritti separatamente dall'uno o dall'altro di noi due – per essere presentati a conferenze o in altre occasioni – e sono poi stati rielaborati tenendo a mente lo scopo comune di questa pubblicazione. Di conseguenza, l'effetto è un insieme di osservazioni complementari sulla regalità piuttosto che un'argomentazione cumulativa e organizzata. La cosa più vicina a un discorso organico è l'Introduzione, dove raccogliamo le osservazioni su vari aspetti della regalità presenti nei diversi studi individuali. Inutile dire che il risultato complessivo è un'opera "sui re", ma non su tutti i re: non pretende di occuparsi della regalità in tutte le sue dimensioni strutturali e manifestazioni storiche. Eccetto dove diversamente segnalato, le nostre osservazioni sulla regalità riguardano le cosiddette forme "tradizionali", premoderne o arcaiche, che sono, tuttavia, le sue forme più comuni, anzi archetipe.

Dei sette saggi che compongono il libro, tutti tranne due sono pubblicati qui per la prima volta. Le eccezioni sono il saggio "La società politica originaria" di Marshall Sahlins (capitolo 1, pubblicato in HAU: *Journal of Ethnographic Theory*, 7 [2], 2017: 91-128) e il saggio di David Graeber "La regalità divina degli Shilluk. Sulla violenza, l'utopia e la condizione umana" (capitolo 2, originariamente pubblicato in HAU: *Journal of Ethnographic Theory*, 1 [1], 2011: 1-62). "La società politica originaria" si basa sulla Inaugural Arthur M. Hocart Lecture di SOAS, University of London (29

aprile 2016). Il capitolo 3 di Sahlins, "Le dimensioni atemporali della storia. Nell'antico regno del Congo, per esempio", è stato sviluppato da un intervento presentato alla conferenza su *Le varietà dell'esperienza storica* presso l'Università di Chicago (aprile 2014); il capitolo 4 di Sahlins, "Il re straniero dei Mexica", è basato sul testo di una conferenza tenuta in occasione del cinquantesimo anniversario del Museo Nacional de Antropología, Città del Messico (ottobre 2014); il capitolo 5 di Graeber, "Il popolo come balia del re. Appunti sparsi su sovrani visti come bambini, rivolte femminili e il ritorno degli antenati defunti nel Madagascar centrale", è stato scritto per questo volume, ma è comparso in forma abbreviata come "Le peuple, nurse du roi: Note sur les monarques enfants dans le centre de Madagascar", in *Madagascar, d'une crise l'autre: ruptures et continuité*, a cura di Mireille Razafindrakoto, François Roubaud e Jean-Michel Wachsberger (Parigi, ORSTOM, 2017, pp. 120-144); il capitolo 6 di Sahlins, "La politica culturale delle relazioni nucleo-periferia", è stato sviluppato a partire da una *keynote lecture* tenuta alla conferenza su *Cultural imperialism and soft power* presso lo University of Chicago Center di Pechino (dicembre 2016); e il capitolo 7 di Graeber, "Note sulla politica della regalità divina. O elementi per un'archeologia della sovranità", è stato scritto per questo volume e non è stato pubblicato altrove in qualsiasi forma.

DG: Vorrei ringraziare tutti coloro che mi hanno dato da pensare, mi hanno sostenuto, aiutato o in generale hanno interagito con me durante la stesura di questo testo, ma dal momento che non posso elencarli tutti, vorrei almeno evidenziare i nomi di (in ordine alfabetico) Neil Aptaker, lo scomparso Roy Bhaskar, Sophie Carapetian, Rebecca Coles, Boris T. Corovic, Ayca Cubukcu, Giovanni da Col, Ewa Domaradzka, Magdalen Drummond, Gillian Feeley-Harnik, Stephan Feuchtwang, Livia Filotico, Charlie Gilmore, Stephanie Grohmann, Andrej Grubacic, Havin Guneser, Keith Hart, Rebecca Hudson, Insa Koch, Zeynep Kurban, Erica Lagalisse, Mark Lamont, Nhu Le, Lauren Leve, Rona Lorimer, Sharifa Syed Ahmad Mayang, Christina Moon, Dyan Neary, Yancey Orr, Mathijs Pelkman, Elif Sarican, Alpa Shah, John Summers, Marine Temersohn, Terence Turner, David Wengrow,

Hylton White e Heather Williams. Infine, naturalmente, porgo il mio ringraziamento al mio maestro e mentore, Marshall Sahlins. A Chicago si era sparsa la voce che fosse impossibile insegnarmi nulla. Mi piace pensare che questo volume dimostri che non era così.

MS: Per l'aiuto intellettuale e il sostegno profuso nella composizione di uno o più dei miei saggi, vorrei ringraziare (in ordine alfabetico) Mauro Alameida, Ralph Austen, Robert Brightman, Manuela Carneiro da Cunha, Giovanni da Col, Cécile Fromont, Bruce Lincoln, Alan Rumsey, Gregory Schrempp, Alan Strathern, Dame Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro. Un ringraziamento speciale anche ai miei assistenti di ricerca, Jonathan Doherty, Sean Dowdy e Rob Jennings. Inoltre, la mia gratitudine per l'aiuto prestato nelle presentazioni di conferenze o per i testi delle conferenze va alle seguenti persone: in Messico, Antonio Soborit e Leopoldo Trejo Barrientos; a Chicago, Stephan Palmie, Richard Rosengarten e Charles Stewart; a Londra, Giovanni da Col, Fabio Gygi e Edward Simpson; e a Pechino, Judith Farquhar e Bruce Lincoln. Dovrei apprezzare in anticipo la pazienza dei lettori – o appellarmi alla loro indulgenza – per le ripetizioni nella spiegazione di alcuni aspetti della sovranità straniera e dei sistemi politici galattici. Non è solo che queste conferenze o saggi sono stati scritti in diverse occasioni per pubblici diversi, ma che le discussioni su questi medesimi aspetti erano necessarie per elaborare la mia argomentazione in ciascuna delle diverse occasioni, e quindi dei testi. Infine, un ringraziamento speciale a David Graeber: David è stato mio studente, e sono stato il supervisore della sua tesi di dottorato presso l'Università di Chicago. Da allora, è stato difficile dire chi fosse lo studente e chi l'insegnante.

DG (Londra), MS (Chicago)
Agosto 2017

INTRODUZIONE

TESI SULLA REGALITÀ

David Graeber e Marshall Sahlins

STRUTTURE

La regalità in generale

La regalità è una delle forme più durature di governo umano. Anche se non possiamo conoscere le sue origini storiche precise nel tempo e nello spazio, è attestata di fatto nel corso di tutte le epoche e in tutti i continenti, e per la maggior parte della storia umana la tendenza è stata a divenire più comune, non meno.

Inoltre, una volta stabiliti, sembra molto difficile liberarsi dei propri re. Ci sono volute peripezie legali non da poco per poter giustiziare Carlo I e Luigi XVI; se ci si limita ad assassinare una famiglia reale, come nel caso degli zar, ci si ritrova (forse per sempre) con il fardello di zar sostituti; e ancora oggi, non sembra un caso che gli unici regimi quasi completamente non turbati dalle rivolte della primavera araba del 2011 siano stati quelli con monarchie di vecchia data. Anche quando i re vengono deposti, la struttura legale e politica della monarchia tende a sopravvivere loro, come dimostra il fatto che tutti gli Stati moderni sono fondati sul principio curioso e contraddittorio della "sovranità popolare", secondo cui il potere detenuto dai re esiste ancora, ora semplicemente dislocato in un'entità chiamata "il popolo".

Un imprevisto effetto collaterale del collasso degli imperi coloniali europei è stato che questa nozione di sovranità è diventata la base degli ordini costituzionali ovunque, con pochissime eccezioni parziali in alcuni luoghi, come il Nepal o l'Arabia Saudita, che già avevano le loro monarchie.

Ne consegue che ogni teoria della vita politica che non tenga conto di questo, o che consideri la regalità come una sorta di fenomeno marginale, eccezionale o secondario, non è una teoria efficace o adeguata.

In questo volume, quindi, proponiamo alcuni elementi per una teoria della regalità. Gli argomenti derivano dai contesti che abbiamo già esplorato entrambi: nel primo caso, nei classici saggi sul re straniero; nell'altro, nella regalità divina degli Shilluk. L'analisi si concentra in particolare su quella che è stata definita regalità "divina" o "sacra", ma con la consapevolezza che un esame approfondito delle sue caratteristiche comuni può rivelare le strutture profonde alla base della monarchia, e quindi della politica, ovunque.

Quanto segue è una sequenza di proposizioni generali dedotte dai risultati dei saggi raccolti in questo libro. Alcune voci, forse, tendono più verso la prospettiva di un autore che dell'altro, ma crediamo che la tensione dialogica sia feconda e che le proposizioni risultanti possano suggerire nuove importanti direzioni per la ricerca.

La comunità cosmica

Le società umane sono raggruppate gerarchicamente, tipicamente sopra, sotto e sulla terra, in un sistema politico cosmico popolato da esseri dagli attributi umani e dai poteri metaumani che governano il destino degli uomini. Sotto forma di dei, antenati, fantasmi, demoni, signori degli animali ed esseri animisti incarnati nelle creazioni e nei tratti della natura, queste metapersone sono dotate di poteri di vasta portata sulla vita e la morte degli umani, che, insieme al loro controllo delle condizioni del cosmo, li rendono gli arbitri esclusivi del benessere e del malessere umano. Così, perfino molte popolazioni di cacciatori e raccoglitori, che hanno solo una minima strutturazione sociale, sono subordinati a esseri dell'ordine degli dei che governano grandi domini territoriali e l'intera popolazione umana. Ci sono soggetti regnanti in cielo anche dove non ci sono capi sulla terra.

Ne consegue che lo stato di natura ha la natura dello Stato. Dato quindi il controllo delle società umane da parte di autorità personali con i massimi poteri di vita e di morte, qualcosa di simile allo Stato è una condizione umana universale.

Ne consegue anche che i re sono imitazioni degli dei piuttosto che gli dei lo siano dei re, nella concezione comune secondo cui la divinità sarebbe in ogni caso un riflesso della società. Nel corso della storia umana, il potere regale è stato derivato e dipendente dal potere divino. Infatti, non meno nelle società senza Stato che nei regni maggiori, le autorità umane emulano la sovranità dei poteri cosmici, pur se in forma attenuata. Gli sciamani possiedono i poteri miracolosi degli spiriti, con i quali, inoltre, interagiscono. Gli anziani iniziati o i capiclan agiscono come entità divine, sebbene in forma mascherata, nel presidiare la crescita degli uomini e della natura. I capi sono accolti e trattati allo stesso modo degli dei. I re controllano la natura stessa. Ciò che di solito passa per la divinizzazione dei governanti umani sarebbe meglio descritta storicamente come l'umanizzazione della divinità.

Come corollario, non ci sono autorità secolari: il potere umano è potere spirituale, non importa quanto sia ottenuto con metodi mondani. L'autorità sugli altri può essere acquisita per forza superiore, ufficio ereditato, generosità materiale o altri mezzi; ma il potere di agire o essere autorevoli è di per sé considerato quello di antenati, dei o altre metapersone esterne che sono la fonte della vitalità e della mortalità umane. In questa cornice culturale, una relazione privilegiata con i governanti metapersonali delle sorti umane è la ragion d'essere del potere mondano sulla sfera sociale. Per di più, come dimostrato nella sfera delle realizzazioni mondane, questo accesso ai poteri metaumani può avere effetti soggioganti al di là delle persone direttamente coinvolte dagli atti promanati dall'autorità. È "carisma", nel senso originale, infuso dal divino.

In questo senso infuso dal divino, gli Shilluk dicono che il re è Juok (il dio), ma Juok non è il re. La divinità del re è una sorta di animismo intersoggettivo. Come una modalità dell'Uno sui Molti, la stessa divinità può essere intesa come il capo personificato di una classe di cose che sono quindi tante istanze/realizzazioni della divinità, il che equivale anche a dire che, in quanto persona partibile, quella divinità è immanente nelle creature e nelle caratteristiche del suo regno. Gli Hawaiani parlano di piante, animali e persone simbolicamente rilevanti come tanti "corpi" (*kino lau*) del dio: è in questo senso che il Capitano Cook era notoriamente il dio Lono, ma Lono non era il Capitano Cook. Un simile animi-

smo intersoggettivo non è poi così raro: gli sciamani sono posseduti dai loro familiari e le vittime sono possedute dalle loro streghe. L'idolatria e la parentela sono forme analoghe di un'ampia metafisica dell'essere intersoggettivo.

Rispetto al tipo di sistemi politici cosmici che esistono tra i cacciatori e molti altri, la sovranità mortale rappresenta un limite al potere dello Stato. Non c'è semplicemente modo per cui un umano mortale, a prescindere dalle sue pretese, qualunque sia l'apparato sociale a sua disposizione, possa mai esercitare davvero tanto potere quanto un dio. E la maggior parte dei re, per quanto assolute le loro affermazioni, non ha mai seriamente tentato di farlo.

Per metà dell'umanità, però, la creazione della regalità mortale rappresenta un grave colpo, dato che i re sono, in ogni caso conosciuto, archetipicamente maschi. Oggigiorno, gli studiosi tendono a escludere le rappresentazioni paleolitiche o neolitiche di potenti figure femminili come mere rappresentazioni "mitologiche", senza alcuna rilevanza politica effettiva, ma nelle politiche cosmiche che allora esistevano, forse la situazione era diversa. Se così stavano le cose, fissare il potere politico divino nel capo maschile di una famiglia reale fu un colpo per il patriarcato in due modi: non solo la principale manifestazione umana del potere divino ora era maschile, ma lo scopo principale della famiglia ideale diveniva produrre maschi potenti.

L'esatta traiettoria storica in base alla quale i poteri divini (la sovranità propriamente detta) vengono devoluti da esseri metaumani a esseri umani in senso stretto, se mai potrà essere ricostruita, sarà per forza esposta a molte deviazioni finora impreviste. Per esempio: conosciamo alcune società (nella California aborigena, o nella Terra del Fuoco) dove ordini arbitrari vengono dati solo durante i rituali in cui gli esseri umani impersonano gli dei, ma quelli che danno gli ordini non sono gli dei, ma buffoni, che sembrano rappresentare il potere divino nella sua essenza; in alcune società collegate (per esempio, i Kwakiutl), questa struttura si evolve in poliziotti buffoni che esercitano la loro influenza durante l'intera stagione rituale; poi, in altre società ancora, in una polizia stagionale anche più esplicita nelle sue funzioni. In questi casi, la sovranità è contenuta nel tempo: al di fuori dello specifico contesto rituale o stagionale, resta valido il decentramento e coloro che sono inve-

stiti di poteri sovrani durante la stagione rituale non sono diversi e non hanno più voce in capitolo di nessun altro. La regalità sacra, al contrario, sembra essere in gran parte un mezzo per contenere il potere sovrano nello spazio. Il re, si afferma quasi sempre, ha potere assoluto sulle vite e le proprietà dei suoi sudditi; ma solo quando è presente fisicamente. Di conseguenza, un'infinita varietà di strategie viene impiegata per limitare la libertà di movimento del re. Eppure, c'è allo stesso tempo una relazione mutualmente costitutiva tra il contenimento del re e il suo potere: gli stessi tabù che lo vincolano sono anche ciò che lo rende un metaessere trascendente.

Le formazioni di re stranieri

I regni "dello straniero" sono la forma dominante dello Stato premoderno in tutto il mondo, forse la sua forma originale. I re che li governano sono stranieri per origine e identità. La dinastia in genere ha origine da un principe eroico proveniente da un regno esterno più grande: vicino o lontano, leggendario o contemporaneo, celeste o terrestre. In alternativa, i sovrani nativi assumono l'identità e la sovranità di re celebrati altrove e quindi diventano stranieri (come nei regni indiani del Sud-Est asiatico), invece che avere stranieri che diventano governanti nativi. La struttura sociale è in ogni caso duale: divisa tra governanti che sono stranieri per natura – in questo stato cioè in forma perpetua, come condizione necessaria della loro autorità – e il popolo autoctono sottostante, che costituisce il "proprietario" del paese. Questa duplice costituzione è costantemente riprodotta nella narrativa e nel rituale, così come è continuamente rappresentata nelle funzioni, nelle qualità e nei poteri differenti dell'aristocrazia dominante e della popolazione nativa.

Il regno non è né una formazione endogena né si sviluppa in isolamento: è una funzione delle relazioni di un campo storico intersocietale gerarchicamente ordinato. La superiorità dell'aristocrazia dominante non è stata generata dal processo di formazione dello Stato, così come lo Stato è stato generato dalla superiorità *a priori* di un'aristocrazia in qualche modo esterna, dotata per natura di una certa *libido dominandi*. La classe dominante precede e crea una classe sottoposta.

Nel suo viaggio verso il regno, il fondatore dinastico è tristemente noto per le sue imprese incestuose, fratricide, parricide o per altri crimini contro la parentela e la morale comune; può inoltre essere famoso per aver sconfitto pericolosi nemici naturali o umani. L'eroe manifesta una natura che è superiore e in ogni senso maggiore a quella delle persone che è destinato a governare, da cui deriva il suo potere di farlo. Per quanto possa essere inibita o sublimata nel regno stabilito, la natura mostruosa e violenta del re rimane una condizione essenziale della sua sovranità. In effetti, come segno delle fonti metaumane del potere regale, la forza, in particolare quella dimostrata nella vittoria, può funzionare politicamente come mezzo positivo di attrazione e come mezzo fisico di dominio.

Nonostante tutta la violenza trasgressiva del fondatore, tuttavia, il suo regno è spesso stabilito pacificamente. La conquista è a volte interpretata in modo eccessivo come fonte di "formazione dello Stato". Date le loro condizioni di vita – inclusi i tradizionali conflitti interni ed esterni – i popoli indigeni hanno spesso le proprie ragioni per pretendere un re che "marcerà alla nostra testa e condurrà le nostre guerre" (1 Sam 8,20). Anche nel caso di regni importanti, come quello del Benin o il regno Mexica, l'iniziativa potrebbe in effetti venire dagli indigeni, che sollecitano un principe da un potente regno esterno. Parte di ciò che passa per "conquista" nella tradizione o nella letteratura accademica consiste nell'usurpazione del precedente regime piuttosto che nella violenza contro la popolazione nativa.

Anche se spesso non vi è alcuna tradizione di conquista, esiste invariabilmente una tradizione di contratto: in particolare nella forma di un matrimonio tra lo straniero-principe e una donna designata delle popolazioni indigene, quasi sempre una figlia del leader nativo. La sovranità è incarnata e trasmessa nella donna nativa, che costituisce il legame tra gli stranieri in ingresso e la popolazione locale. La progenie dell'unione originale – spesso celebrata come il tradizionale eroe fondatore della dinastia – combina e comprende in tal modo nella sua persona le componenti essenziali native e straniere del regno. Padre del paese, da un certo punto di vista, e in ciò confermato anche dai suoi successi poliginici e sessuali, il re è in un altro senso il capo-figlio del popolo indigeno, popolo che incorpora le sue origini dal lato materno.

Anche dove c'è la conquista, in virtù del contratto originale questa è reciproca: vale a dire la mutua inclusione del popolo autoctono da parte del re straniero e del re da parte del popolo autoctono. I riti di insediamento del re ricreano in genere le forme di addomesticamento dello straniero ribelle: muore, rinasce, viene nutrito e condotto alla maturità per mano dei capi indigeni. La sua natura selvaggia o violenta non è tanto eliminata quanto sublimata e in linea di principio impiegata per il bene comune: dal punto di vista interno come sanzione della giustizia e dell'ordine; da quello esterno come difesa del regno contro i nemici naturali e umani. Ma mentre il re viene addomesticato, il popolo viene civilizzato. La regalità è una missione civilizzatrice. Spesso l'avvento del re straniero solleva gli indigeni da uno stato primordiale, portando loro cose come l'agricoltura, il bestiame, arnesi e armi, metalli, persino il fuoco e la cottura del cibo, quindi un vero passaggio trasformativo dalla natura alla cultura (in senso lévi-straussiano). Come è stato detto delle società africane, non è civile essere senza un re.

Presentata in forma allegorica nell'unione originale, la sintesi dei poteri stranieri e autoctoni – maschile e femminile, celeste e terrestre, violento e pacifico, mobile e radicato, estraneo e nativo, ecc. – stabilisce un sistema cosmico di agibilità sociale. In una configurazione comune, l'accesso degli autoctoni alle fonti spirituali della fertilità della terra è potenziato dalla veicolazione di forze fecondatrici da parte del re, come la pioggia e il sole che fanno germogliare la terra. Ognuno di essi incompleto, i popoli nativi e i regnanti stranieri insieme costituiscono una totalità praticabile – che è ciò che aiuta il regno a durare nel tempo, quali che siano le tensioni delle sue differenze etniche e di classe.

Anche se hanno ceduto il controllo al re straniero, i nativi conservano una certa sovranità residua. In virtù del loro rapporto unico con i poteri della terra, i discendenti dei governanti nativi di un tempo sono i capi sacerdotali del nuovo regime. Il loro controllo sulla successione del re (inclusi i rituali di insediamento regale) è la garanzia della legittimità del sovrano di derivazione straniera. Allo stesso modo, i capi nativi hanno tipicamente poteri secolari come consiglieri del re straniero, a volte fornendo il suo cosiddetto "primo ministro". In larga misura, il principio secondo cui

la sovranità del re è delegata dal popolo, al quale appartiene per origine e per diritto, è incorporato nelle formazioni di re stranieri, che quindi erano ampiamente conosciute prima e separatamente dalle prime espressioni moderne europee.

Nonostante la superiorità e l'etnicità stabilmente straniera dell'aristocrazia dominante, queste regalità spesso non sono dominanti in senso linguistico o culturale ma sono assimilate, per quanto riguarda questi aspetti, dalla popolazione indigena. Di conseguenza, l'identità del regno è solitamente quella della popolazione nativa.

La colonizzazione europea, per alcuni aspetti significativi, non è stata altro che una tardiva configurazione storica delle tradizioni indigene di sovranità straniera: il Capitano Cook, Rajah Brooke e Hernando Cortés, per esempio.

POLITICA DELLA REGALITÀ

In generale

La lotta politica per il potere del re assume generalmente la forma di una battaglia tra due principi: regalità divina e regalità sacra. In pratica, la regalità divina è l'essenza della sovranità: è la capacità di agire come se si fosse un dio; uscire fuori dai confini dell'umano ed elargire favore, o distruzione, con arbitrarietà e impunità. Tale potere può essere accompagnato dalla teoria secondo cui il re dimostra di essere la vera incarnazione di qualche soggetto metaumano già esistente. Ma potrebbe non esserlo; potrebbe facilmente darsi il caso che agendo in questo modo, il re stesso divenga un essere metaumano. Gli shogun giapponesi (alcuni, almeno), gli imperatori romani o il *kabaka* dei Ganda potevano tutti diventare dei a tutti gli effetti. Essere "sacri", al contrario, significa essere messi da parte, delimitati da consuetudini e tabù; le restrizioni che circondano i re sacralizzati – "non toccare la terra, non vedere il sole" nella celebre sintesi di Frazer – sono modi non solo di riconoscere la presenza di un potere divino inesplicabile, ma anche – ed è un aspetto essenziale – di contenerlo, controllarlo e limitarlo. Si potrebbero vedere questi due principi come rifrazioni di diversi momenti della narrazione attorno al re

straniero: il primo, quello del terribile potere del re al suo arrivo; il secondo, della sua delimitazione e sconfitta da parte dei suoi sudditi. In questo senso molto generale, entrambi i momenti sono sempre presenti simultaneamente.

Tutte le classiche questioni della regalità divina, quindi – le manifestazioni regali del potere arbitrario, il re come capro espiatorio, il regicidio (per duello o sacrificio), l'uso di effigi regali, il ruolo oracolare dei monarchi defunti –, possono essere meglio comprese come diverse mosse in una continua partita a scacchi giocata tra il re e il popolo, in cui il re e i suoi partigiani tentano di accrescere la divinità del re, e le fazioni popolari tentano di accrescere la sua sacralizzazione. La regalità straniera fornisce profonde basi strutturali per una politica locale in cui i rappresentanti dell'umanità (spesso letteralmente) hanno combattuto con i loro dei, e talvolta hanno prevalso.

L'arma principale nelle mani di coloro che si oppongono all'espansione del potere regale potrebbe essere definita "sacralizzazione avversa": il riconoscimento dello stato metaumano del monarca, il "mantenimento del re in quanto divino" (Richards, 1968), richiede un elaborato apparato che lo rende, di fatto, un'astrazione, nascondendo, contenendo o cancellando quegli aspetti del suo essere che sono considerati incarnare la sua natura mortale. I re diventano invisibili, immateriali, isolati dal contatto con i loro sudditi o con le cose e la sostanza del mondo e sono quindi, spesso, confinati nei loro palazzi, incapaci di esercitare un potere arbitrario (o spesso qualsiasi potere) in qualche forma veramente efficace.

Il regicidio regale è la forma compiuta della sacralizzazione avversa.

Quando le forze popolari vincono, il risultato può quindi assumere la forma della regalità sacra frazeriana, o la riduzione del monarca a prestanome cerimoniale, come l'imperatore Zhou degli ultimi giorni o l'attuale regina d'Inghilterra.

Quando i re vincono in modo netto (per esempio alleandosi con una nuova burocrazia civile o militare), ne deriva un vasto spettro di conflitti, in gran parte tra i vivi e i morti. Avendo superato i confini nello spazio, i re cercheranno di superare in modo simile i confini nel tempo e tradurranno il loro status metaumano in una qualche forma di autentica immortalità. Nella misura in

cui ci riescono, creano una sequela di dilemmi per i loro successori, la cui legittimità deriva dalla loro discendenza, ma che allo stesso tempo sono necessariamente posti in una posizione di rivalità con loro.

Gli antropologi hanno a lungo osservato il fenomeno della regressione dello status. Nel corso del tempo, il progressivo distanziamento dei cadetti e dei loro rami dalla linea principale di successione è una fonte endemica di conflitti nelle stirpi reali, che spesso conducono a forme di violenza fratricida, specialmente tra i fratellastri paterni, ciascuno sostenuto dai propri parenti materni (cfr. Geertz, Geertz, 1975). Le possibilità di successione dei principi cadetti di ogni generazione diventano sempre più remote, a meno che non afferrino con la forza e l'inganno quella regalità su cui possono vantare diritti sempre in calo. Oltre alla violenza di un interregno, l'effetto è spesso una dispersione centrifuga dei reali – quelli che si ritirano o vengono sconfitti – nelle parti più esterne del regno o anche oltre, dove possono prendere il potere in un regno inferiore. Questa è una delle principali fonti per la formazione di un re straniero e di configurazioni di relazioni regionali del tipo nucleo-periferia (sistemi politici galattici). Può anche avere un ruolo nella costituzione dei cosiddetti "imperi".

Questo problema è ulteriormente complicato da una contraddizione centrale tra due forme della regressione dello status: orizzontale e verticale. Da un lato, ogni linea collaterale che si stacca dal nucleo dinastico discende sempre più in basso quanto a status con la nascita di nuove linee, a meno che l'impiego di mezzi drastici di autopromozione non riesca a invertire almeno temporaneamente il declino. D'altra parte, la stessa linea principale è vista solitamente in una fase costante di declino di status, poiché il governante attuale sempre più si allontana dall'eroe fondatore, dio o re straniero. Di conseguenza, il ramo della linea reale identificato con l'antenato di massimo livello (il più vecchio) è anche il ramo più basso per status della linea reale.

L'inevitabilità della regressione dello status nel tempo porta al dilemma di come gestire i reali trapassati. È probabile che i membri defunti della dinastia siano presenti nella vita politica attraverso santuari, mummie, reliquie, tombe o persino palazzi; e che comunichino la loro volontà e le loro visioni attraverso medium,

oracoli o altri simili mezzi. Il paradosso della regressione orizzontale e verticale dello status – che gli antenati più anziani siano in una condizione di status più elevato per lo stesso motivo per cui i loro discendenti ne hanno uno inferiore – diventa tanto più acuto quanto più diventa attivo il ruolo dei morti nella politica del presente. Questo ruolo può essere davvero molto attivo: le mummie incaiche continuavano a possedere lo stesso palazzo, le terre e il seguito di servitori che avevano posseduto in vita, costringendo ogni nuovo sovrano a conquistare nuovi territori per sostenere la propria corte. In sistemi di questo tipo, se le cose fossero state lasciate andare per troppo tempo, i re viventi sarebbero stati esclusi e travolti da legioni di morti. Quindi i morti dovevano essere controllati, limitati, contenuti, persino epurati. Come i re viventi, dovevano essere resi più sacri, più limitati da restrizioni che erano contenitive del loro potere, anche se queste restrizioni erano in definitiva costitutive di quel potere.

È un principio sociologico generale che più gli antenati sono visti come un tipo di esseri fondamentalmente diversi dai mortali attuali, più è probabile che siano considerati come una fonte di potere; più sono simili ai vivi, invece, più sono visti come rivali e fonti di vincoli. Il ricordo di un antenato totemico in forma di balena assassina o di larva di termite non è in alcun modo un peso per i vivi; al contrario, la figura di un uomo ricordato e venerato dai suoi numerosi discendenti è necessariamente vista come quella di un rivale per ogni discendente il cui progetto di vita è quello di ottenere esattamente la stessa cosa. Solo un certo numero di antenati può assurgere a questo tipo di fama in questo modo. Tuttavia, su questo aspetto è necessario raggiungere un equilibrio: se gli antenati sono completamente cancellati, i loro discendenti perdono ogni status; se hanno troppo potere, sono visti come soffocanti per l'autorealizzazione di quegli stessi discendenti. Il risultato è spesso un'altra variante della politica del sotterfugio rituale così tipica nel trattare con gli dei che danno la vita: devono essere contenuti, cacciati o addirittura distrutti, il tutto nell'apparente intenzione di onorarli.

I comuni mortali possono o meno affrontare questo problema (tutto dipende da come si vedono nel tempo e nella storia), ma i re, la cui legittimità si basa almeno in parte sulla discendenza da

altri re, devono affrontarlo in ogni caso. Fuggire dal proprio dominio e diventare un re straniero altrove è in effetti un modo per sfuggire alla stretta dei morti, ma i discendenti di un re straniero inizieranno ad avere lo stesso problema, e peggiorerà con il passare del tempo.

Gran parte del comportamento più eccentrico dei governanti di regni potenti o dei "primi Stati" può essere visto come un tentativo di sfuggire a questo abbraccio mortale, vale a dire come una forma di competizione con i morti. Si può tentare di cancellare il morto o diventare il morto, ma raramente questa strategia è del tutto efficace. Si può allora entrare in competizione diretta nella creazione di monumenti che sfidino il tempo, nella conquista o nel sacrificio rituale di un numero sempre più elevato di soggetti nel tentativo di manifestare un potere sovrano arbitrario sempre maggiore. Si potrebbe persino – a volte si fa – tentare di invertire completamente la direzione della storia inventando un mito del progresso. Tutti questi espedienti creano comunque nuovi problemi.

L'ordinario equilibrio di potere tra il re e il popolo viene spesso mantenuto grazie a un profondo coinvolgimento emotivo: amore, odio o qualche combinazione dei due. Questi sentimenti assumono spesso la forma di inversioni paradossali di ciò che normalmente ci si aspetta dovrebbe essere la conseguenza di quelle emozioni: i re shilluk o swazi assumevano lo status divino nel momento in cui il popolo si univa nell'odio contro di loro; il benevolo amore di Merina verso i sovrani infantilizzati poteva alternare l'indulgenza (per atti che altrimenti si sarebbero potuti considerare delle vere atrocità) a severi castighi quando erano visti come veramente eccessivi.

La perfezione del re, della sua corte, del suo palazzo, della sua capitale o dei suoi dintorni, non è esattamente un modello dell'universo; è un modello dell'universo restituito a uno stato di perfezione platonica astratta, assente nell'esperienza ordinaria. Forse una volta aveva questa condizione. Forse si crede che un giorno tornerà. La città regale così fondata, proiezione di una singola visione umana imposta al mondo materiale, può quindi essere vista come il prototipo di tutte le future utopie: un tentativo di imporre un'immagine di perfezione non solo sul mondo fisico ma anche nelle vite di quegli umani mortali che effettivamente ci vi-

vono. In definitiva, ovviamente, questo è impossibile. Gli umani non possono essere ridotti a ideali platonici, e le questioni fondamentali della vita umana, che ruotano soprattutto intorno alla riproduzione e alla morte, non possono essere risolte per via di legge; simili stati di perfezione trascendente possono forse essere raggiunti durante alcune pratiche rituali, ma non si può vivere in una condizione del genere per tutta la vita, o anche solo per una sua parte sostanziale. Alcune capitali regali cercano di escludere completamente la nascita, l'infermità e la morte (naturale) dall'insediamento regale, anche se questo accade di rado. Ma qualcosa in questo senso succede sempre. Come condizione minima, le corti reali saranno contrassegnate da codici di etichetta elaborati che richiedono che anche l'interazione sociale quotidiana sia governata dalla finzione che tali cose non esistano. Questi codici stabiliscono modelli di comportamento che vengono poi realizzati a livelli sempre crescenti di imperfezione quanto più ci si allontana (socialmente o fisicamente) dalla corte reale.

In questo modo, lì dove i profeti predicono la totale risoluzione futura delle contraddizioni e dei dilemmi della condizione umana, i re incarnano la loro risoluzione parziale nel presente.

Per quanto possa suonare paradossale, l'arbitrarietà dei re stranieri è la chiave della loro capacità di affermarsi come incarnazioni della giustizia. La capacità di impossessarsi di qualunque cosa, o di distruggerla, anche se esercitata solo occasionalmente, è strutturalmente simile al possesso di ogni cosa; è una relazione indifferenziata tra il monarca, tutti i sudditi e tutto il resto. Questa indifferenza è anche imparzialità, poiché un tale monarca assoluto non ha, almeno in linea di principio, alcun interesse particolare che possa influenzare il suo giudizio nelle dispute tra i suoi sudditi. Sono tutti uguali per lui. Per questa ragione, i re pretendono sempre una sorta di potere dispotico assoluto (anche se tutti sono consapevoli che una tale richiesta non significa quasi nulla nella pratica), senza il quale non sarebbero re. Allo stesso tempo, la natura generalissima di tali affermazioni rende il potere del re potenzialmente sovversivo rispetto alle disposizioni sociali esistenti. Mentre i re, usualmente, si rappresentano come incarnazioni e bastioni di tutte le gerarchie esistenti e delle strutture di autorità (per esempio, insistendo sul fatto che egli è "padre del suo popolo",

il monarca conferma prima di tutto l'autorità dei veri padri sulle loro mogli, i figli e le persone a carico), la natura alla fine indifferenziata del loro potere significa anche che tutti i sudditi sono, in fondo, equivalenti, vale a dire uguali. Come ha sottolineato forse per primo l'illuminista scozzese Henry Home (Lord Kames), la differenza tra il despotismo assoluto, dove tutti sono uguali tranne uno, e la democrazia assoluta, è semplicemente un uomo. Esiste quindi un'affinità strutturale profonda tra l'idea contemporanea secondo cui tutti i cittadini sono "uguali davanti alla legge" e il principio monarchico secondo cui sono uguali come vittime potenziali di una spoliazione puramente arbitraria da parte del re.

Nella vita politica, questa tensione può assumere molte forme. Il popolo comune può appellarsi al re contro i suoi "cattivi consiglieri". I re o gli imperatori possono porsi come i campioni del popolo contro gli interessi dell'aristocrazia. Altrimenti chiunque, indipendentemente dallo status, può unirsi contro il re.

Di conseguenza, anche quando i re se ne sono andati, anche quando sono stati deposti dalle rivolte popolari, è probabile che aleggino in qualche forma fantasmatica, proprio come principio unificante di questo tenore. La presenza medianica dello spirito regale in gran parte dell'Africa e del Madagascar e la nozione moderna di "sovranità popolare" sono entrambi esempi contemporanei di questo principio.

Relazioni nucleo-periferia (sistemi politici galattici)

La dispersione centrifuga di rilevanti forme politiche, rituali e materiali dai regni centrali spesso suscita un'attrazione centripeta con conseguente movimento di popoli dall'entroterra. Le società periferiche sono state rese culturalmente subordinate mentre erano ancora politicamente indipendenti. Probabilmente è una legge della scienza politica che tutti i grandi regni un tempo siano stati marginali. Originariamente orientati dalle periferie in direzione di un centro carico di potere, riescono grazie a qualche vantaggio strategico, come nel commercio o nella guerra, a sostituire i loro ex superiori.

In effetti, in queste configurazioni nucleo-periferia, che ruotano attorno a regni dominanti, vi sono impulsi endemici di "nobil-

tà ascendente" a ogni livello della gerarchia intersociale. I regni apicali stessi sono competitivi in una sfera geopolitica più ampia, che cercano di dominare universalizzando le proprie rivendicazioni di potere. Da un lato, si impegnano in ciò che è a più riprese descritto in queste pagine come "politica utopica" o "la politica reale del meraviglioso" facendo risalire le loro origini agli eroi di epoca storica (come Alessandro Magno), a divinità leggendarie (come Quetzalcoatl), a città parimenti leggendarie (come Troia o La Mecca), a potenze mondiali antiche o contemporanee (come gli imperi romani o cinesi) e/o a divinità di ordine superiore (come Shiva). D'altra parte, dimostrano la loro universalità acquisendo – tramite tributi, commerci o saccheggio – e addomesticando il potere, animistico e selvaggio, incorporato negli oggetti esotici dell'entroterra barbarico.

In un famoso caso etnografico riportato da Edmund Leach (1954), i capi dei Kachin dell'entroterra birmano sono noti per "diventare Shan", cioè per allearsi con loro e adottare lo stile di vita dei principi shan. Da parte loro, i principi shan fanno proprie le complesse strategie politiche e rituali dei re birmani o cinesi, alcune delle quali possono anche arrivare fino alle popolazioni dell'entroterra collinare. Questo fenomeno di "mimesi galattica", in cui i capi minori assumono le forme politiche dei loro superiori più prossimi, è una dinamica predominante dei sistemi nucleo-periferia, imposta dalla competizione che c'è sia all'interno sia tra entità politiche in tutta la gerarchia intersociale. La competizione si sviluppa secondo due comuni possibilità. In un processo di "schismogenesi complementare", gli individui che competono per il comando in una data comunità, oppure le comunità che si contendono il potere all'interno di un più ampio campo galattico, tentano di sconfiggere i loro avversari locali appoggiandosi a un capo superiore; innalzano il loro status a un registro superiore della gerarchia regionale. Oppure, al contrario, in un processo di "acculturazione antagonistica", un gruppo minore può tentare di resistere all'invasione di un potere vicino assumendo l'approccio politico di quest'ultimo e quindi realizzando una contrapposizione simmetrica: questo è stato il modo con cui i vietnamiti hanno a lungo rivendicato il loro mandato celeste come un "Impero del Sud" speculare e paritetico all'"Impero del Nord" cinese. Si no-

ti che, qualunque sia la strategia adottata, gli elementi di statuto politico superiore, compresa la regalità, sono diffusi da un processo mimetico attraverso la regione e per iniziativa dei popoli meno potenti.

Se considerata assieme agli influssi acculturativi che si irradiano verso l'esterno dai regni dell'area centrale, la mimesi galattica ha l'effetto di creare società ibride le cui forme politiche e cosmologiche sono in gran parte concepite altrove e che di fatto vanno oltre ogni possibile "determinismo della base economica". Data la pervasività su scala globale delle relazioni nucleo-periferia, anche in alcune porzioni della "zona tribale", questo tipo di ibridità o di sviluppo non uniforme è più spesso la norma dell'ordine socioculturale che non l'eccezione. La "sovrastruttura" trascende l'"infrastruttura".

L'ECONOMIA POLITICA DELLA REGALITÀ TRADIZIONALE

Il sistema di proprietà della regalità è alquanto complesso. Da un lato, il paese è diviso in proprietà locali, di cui gli antenati, o gli spiriti indigeni con cui gli antenati hanno fatto un patto, sono i "veri proprietari", oltre a essere gli agenti decisivi della fertilità della zona. Di conseguenza, i sottoposti locali, che hanno accesso rituale a queste autorità metapersonali attraverso i loro anziani iniziati o i loro capi sacerdotali, sono essi stessi considerati i "proprietari", la "terra", il "suolo" o simili designazioni dei loro diritti di fondatori del paese nei confronti dell'aristocrazia dominante, specialmente nel caso dei regni stranieri, dove i nobili sono estranei per origine e identità etnica. Benché incarnino un possesso di fronte ai sovrani, i diritti del popolo locale sono solo usufruttuari in rapporto agli abitanti spirituali, la cui effettiva proprietà deve essere debitamente riconosciuta dagli occupanti attuali (e facciamo notare che questi rapporti tra la popolazione locale e gli spiriti autoctoni sono a loro volta analoghi alla relazione strutturale più ampia tra lo straniero e il suo regno). D'altra parte, l'aristocrazia dominante e il re – che per tradizione possono essere stati poveri e senza terra in origine fin quando il possesso gli è stato elargito dai nativi – possono parimenti essere "proprietari"; ma qui nel senso di signoria sulle grandi proprietà fondiarie e sui loro abitanti,

con l'attribuzione di diritti tributari su una porzione di prodotto e sulla forza lavoro generata dalla popolazione sottoposta. Mentre la relazione che il popolo soggetto ha con questo processo è di ordine produttivo, in virtù del suo controllo dei mezzi primari, la relazione dei governanti con il processo è estrattiva, in virtù del loro dominio sul popolo produttore. Come dicono i Nyoro dell'Africa orientale: "Il Mukama [il re] governa il popolo; i clan governano la terra" (Beattie, 1971, p. 167).

Di conseguenza, l'economia del regno ha una struttura duale, caratterizzata da differenze fondamentali tra l'economia degli *oikos* della popolazione sottostante e l'economia specificamente politica del palazzo e dell'aristocrazia, intrapresa con una speciale attenzione per il sostegno materiale del loro potere. Rivolto piuttosto al sostentamento ordinario, il settore primario è organizzato dalla parentela e dalle relazioni di comunità del popolo soggetto. La classe dominante si interessa soprattutto del prodotto finito, in beni e manodopera, del lavoro dei sudditi, sul quale vengono imposti tributi che aiutano a finanziare una sfera elitaria di accumulo di ricchezza, orientata in particolare alle finalità politiche di rafforzamento ed estensione della sua sfera di dominio. Il lavoro in questa sfera è organizzato tramite *corvée*, schiavitù o rapporti clientelari. Oltre al supporto di un'imponente struttura di palazzo, è in particolare utilizzato nell'accumulo di ricchezze da fonti extramurali mediante saccheggio, commercio e/o tributo. Impiegata, quindi, in forme di consumo ingente, nella costruzione di architetture monumentali e nella redistribuzione strategica – e se possibile in ulteriori imprese militari – questa ricchezza ha effetti soggioganti, sia direttamente sia indirettamente, dato che alcuni ne beneficiano, mentre altri ne sono solo impressionati. Inoltre, il successo materiale del re è il segno del suo accesso alle fonti divine della prosperità terrena, duplicando così gli effetti politici della sua ricchezza tramite la dimostrazione dei suoi poteri divini.

La regalità è un'economia politica di sottomissione sociale piuttosto che di coercizione materiale. Il potere regale non funziona tanto esercitando un controllo proprietario dei mezzi di esistenza del popolo soggetto, quanto piuttosto controllando i benefici o il senso di timore reverenziale prodotti dalla generosità, dall'ostentazione e dalla prodigalità del sovrano. L'obiettivo dell'economia

politica è l'aumento del numero e della lealtà dei soggetti, una questione assai diversa dall'impresa capitalista, che mira all'aumento della ricchezza del capitale. Per parafrasare una formula marxiana, il progetto essenziale dell'economia della regalità è P-R-P', un processo per cui il controllo politico sul popolo garantisce un'accumulazione di ricchezza che produce un maggior controllo sulle persone, in contrasto con la classica formula capitalista, R-P-R' secondo cui il controllo proprietario della ricchezza produttiva (capitale) assicura il controllo delle persone (lavoro) al fine di aumentare la ricchezza produttiva.

Si potrebbe pienamente sostenere che "gli spiriti possiedono i mezzi di produzione", se non fosse che in forma di piante, animali, manufatti e persino suolo e forze naturali della crescita biologica, questi cosiddetti "spiriti" (più propriamente detti "metapersone") *sono proprio* i mezzi di produzione. Dotati di proprie disposizioni e intenzioni, sono in effetti *le loro stesse persone* e, insieme alle divinità, agli antenati e ad altri poteri metapersonali di questo tipo, sono riconosciuti essere i responsabili del successo o del fallimento del lavoro umano. Di conseguenza, i "mezzi di produzione" includono giustamente i rituali, in particolare i sacrifici, come parte essenziale del lavoro, come nel noto "lavoro degli dei" dei Tikopia.

Ne consegue anche che i benefici politici del successo materiale – le ricompense in forma di status e di influenza – vanno agli sciamani, ai preti, agli anziani, ai capi di lignaggio, ai big men, ai capi o ai re, che hanno, in forma ascritta o acquisita, priorità di accesso a queste sorgenti metaumane della prosperità umana; e non vanno necessariamente, o vanno solo in misura minore, ai cacciatori, agli orticultori o agli altri che hanno fatto il lavoro. L'alienazione del lavoratore dal suo prodotto era una condizione generale molto prima che diventasse tristemente famosa nel capitalismo. Per quanto il credito sociale vada così alle autorità politiche e religiose in carica, il potere politico può quindi avere una "base economica", anche se questa "base economica" non è economica secondo i nostri parametri usuali.

Inoltre, e per inciso, il cannibalismo è una condizione diffusa, anche tra molte società che dicono di aborrirlo. Il cannibalismo è una maledizione inevitabile per il cacciatore o l'orticultore ani-

mista, che deve vivere consumando animali o piante che sono essenzialmente persone essi stessi. Da qui i tabù e le altre forme di rispetto rituale accordate a queste specie e ai loro signori metapersonali, ancora una volta come condizione necessaria di "produzione".

SU ALCUNI LOGORI CONCETTI SOPRAVVISSUTI ALLA LORO UTILITÀ

"Il relativismo culturale", correttamente inteso, non è sopravvissuto alla sua utilità. Ciò che è inutile è il relativismo nella sua versione volgare, nel senso cioè che i valori di qualsiasi società sarebbero altrettanto buoni, se non migliori, dei valori di ogni altra società, inclusa la nostra. Correttamente inteso, il relativismo culturale è piuttosto una tecnica antropologica per comprendere le differenze culturali, non un modo caritatevole di dispensare assoluzioni morali. Consiste nella sospensione provvisoria dei nostri giudizi morali o delle valutazioni delle pratiche altrui, al fine di collocarle come valori posizionali nei contesti culturali e storici che le hanno generate. Il problema è che cosa significano queste pratiche, come sono sorte e quali sono i loro effetti per le persone interessate, e non quel che valgono nei nostri termini.

In questa stessa concezione relativista, lo schema ontologico della popolazione locale (la sua concezione di ciò che esiste) deve essere parimenti considerato in sé e per sé, e non venire distorto da concetti analitici che rimpiazzano le loro certezze sulla "realtà" con le nostre. Si prenda la categoria di "mito", per esempio. Nell'inglese comune, etichettare un enunciato come "mito" significa asserire che non è vero. Quindi, parlando dei "miti" di altri popoli, noi di solito sosteniamo che ciò che essi riconoscono come verità sacra, e su cui fondano la loro esistenza, è per noi finzione e qualcosa di incredibile. Demolendo in questo modo il fondamento costitutivo della loro società – come nell'ossimoro etnologico "costituzione mitica" – ci arroghiamo la libertà di spazzarlo via come essenzialmente irreale anche per loro: una mistificazione epifenomenica della loro effettiva pratica sociopolitica. Ciò che in questo modo viene lasciato al progetto scientifico è la ricerca, più o meno inefficace, del "nucleo della verità storica" in un racconto

che pensiamo imbevuto di irrilevanti fantasie, ignorando in questo modo che proprio i concetti così svalutati sono la vera storia in questione. Ciò perché, assunto nella sua funzione verificante dal popolo in questione, il cosiddetto "mito" organizza in senso letterale la loro azione storica.

"Dopotutto, la vita è un'imitazione dell'arte e viceversa". Così commentò Victor Turner (1957, p. 153) riguardo al modo in cui gli agricoltori ndembu dell'Africa centrale applicavano i principi delle tradizioni della regalità lunda che avevano imparato da bambini alle loro attuali relazioni sociali. O ancora, questo è il modo in cui importanti leader politici plasmano e strutturano le loro azioni pubbliche sulla base delle relazioni codificate nell'epica dinastica. Il passato non è semplicemente un prologo ma, come dice Turner, è un "paradigma". Le cause storiche nella prospettiva della tradizione non hanno alcuna prossimità temporale o fisica con i loro effetti: sono inserite nella situazione, ma non ne fanno parte. Incorporando il presente in termini di un passato ricordato, questo tipo di temporalità culturalmente istituita è un modo fondamentale di fare la storia, dall'onnipresente Tempo del Sogno degli Aborigeni australiani alla politica statale dei re kongo. Del resto, ciò che accade effettivamente in una data situazione è sempre costituito da significati culturali che trascendono i parametri dell'evento in sé: Marco Tardelli nel 1982 non ha semplicemente mandato la palla in rete, ha "vinto il Mondiale". La parte migliore della storia è atemporale e culturale: non "ciò che è realmente accaduto", ma quello che (sappiamo che) è successo.

Ciò non significa che solo perché i Nuer ora insistono che tutti loro discendono da un uomo chiamato "Nuer" che visse dieci generazioni fa, allora dovremmo ignorare le prove documentali dell'esistenza dei Nuer prima del 1750. Significa che se non ci interessa che cosa significhi essere Nuer per i Nuer, nel passato o nel presente, allora non abbiamo nulla di cui parlare quanto ai Nuer.

Concetti economici logori

"Cose", per esempio. La distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, soggetti e oggetti, non è una buona descrizione dei

modelli ontologici costituiti in buona parte sulla base di attributi umani o del concetto di persona. Come già ripetutamente osservato, nelle società di cui si parla in questo lavoro le caratteristiche dell'ambiente con cui le persone hanno a che fare in modo rilevante, nonché artefatti significativi da loro prodotti, dispongono delle qualità interiori ed essenziali delle persone umane. La notissima nozione antropologica di "unità psichica della specie umana" deve essere estesa all'intero universo concepito per molte o quasi tutte queste società. È un'idea specificamente giudeo-cristiana che il mondo sia stato tratto dal nulla, e che lo spirito o la soggettività non fossero a esso immanenti (e che a causa della mela mangiata da Adamo gli uomini siano stati condannati a soffrire fino alla morte penando sulla dura e sorda materia). Per la maggior parte del mondo, la prassi economica ha necessariamente comportato relazioni intersoggettive con gli esseri su cui (sui quali) le persone lavorano e che (in quanto persone) decidono quale sarà l'esito di quel lavoro. Le piante che le donne achuar dell'Amazzonia coltivano sono i loro figli, anche se il successo dei loro sforzi è dovuto alla dea della coltivazione. Non si tratta semplicemente che le abilità umane sono una causa necessaria ma non sufficiente per un esito positivo, ma che quelle capacità sono il segno di poteri concessi per via divina. Per quanto possano essere indispensabili per la nostra scienza economica provinciale e confinata in un mondo cartesiano, se vediamo le cose da quest'altro punto di vista non esistono semplici "cose": i cosiddetti "oggetti" dell'interesse delle persone hanno i loro desideri.

Allo stesso modo, la "produzione": l'idea di un individuo eroico che lavora creativamente sulla materia inerte, trasformandola così in un'entità utile con il proprio lavoro secondo il proprio piano, non descrive una prassi intersoggettiva in cui gli Altri metapersonali sono gli agenti principali del processo (Descola, 2013, p. 147 sgg.).

È più corretto dire che le persone *ricevono* i frutti dei loro sforzi da queste fonti piuttosto che sostenere che li *creano* (per esempio, Harrison, 1990, p. 47 sgg.). Le forze che fanno crescere gli orti, che rendono disponibili gli animali e fertili le donne, che fanno uscire intatti i vasi dalla fornace e gli attrezzi dalla forgia – variamente ipostatizzate come *mana*, *semangat*, *hasina*, *nawalak*, *oren-*

da ecc. – non sono di origine umana. Quel che crediamo di sapere sugli effetti funzionali che i rapporti di produzione avrebbero sui più ampi rapporti della società non basta per comprendere le molte società costituite ontologicamente in questo modo.

La nostra nozione di "produzione" è essa stessa la secolarizzazione di un concetto teologico, ma deriva da una teologia molto specifica, in cui un Dio onnipotente crea l'universo *ex nihilo* (Descola, 2013, p. 321 sgg.), un'idea che si è mantenuta nella nostra cosmologia in molti modi, anche dopo che Dio è stato esplicitamente rimosso dal quadro. Ma si prendano in considerazione i cacciatori, i raccoglitori o i pescatori. "Producono" alcunché? A che punto un pesce nella rete o un tubero sradicato smettono di essere un fenomeno "naturale" e iniziano a essere un "prodotto sociale"? Stiamo parlando di azioni di trasformazione, connessione, propiziazione, cura, uccisione, disarticolazione e rimodellamento. Ma le stesse azioni, in definitiva, servono anche a fare automobili. È solo se ci si immagina la fabbrica come una scatola nera (più o meno come un uomo che non sa molto sul decorso della gravidanza e pensa che l'utero "produca" – etimologicamente, "spinga al di fuori" – qualcosa di completamente formato attraverso una gran mole di "lavoro") che è possibile dire che "la produzione" è la vera base della vita umana.

Concetti logori dell'ordine socioculturale

È dunque implicito in quanto detto finora – e approfondito nel corpo di questo lavoro – che non sono ammissibili, per le società in esame, diverse dicotomie concettuali di ampia applicazione nelle scienze umane, in quanto queste opposizioni binarie non sono poste in opposizione o contrapposizione in modo argomentato, né sono ontologicamente pertinenti in altro modo. Di solito sono etnocentrismi inopportuni proiettati su alterità culturalmente distinte. In effetti, tra i popoli interessati non si distinguono:

– "Umani" da "spiriti". I cosiddetti "spiriti" (metapersone) hanno le caratteristiche essenziali delle persone.
– "Materiale" da "spirituale". Sono in gran parte e fondamentalmente simili, radicati nel comune terreno dell'umanità.

- "Sovrannaturale" da "naturale". Popolato e sempre reso attivo da persone incarnate, non esiste un mondo "naturale" privo di soggetto: *a fortiori*, nessun regno trascendente dello "spirito".
- Quindi, "questo mondo" da un "altro mondo". Gli Altri metapersonali sono parte dell'esperienza diurna – e con i sogni anche di quella notturna – di ogni persona. È nozione comune che le persone comunichino con i cosiddetti "spiriti" e abbiano rapporti sociali consuetudinari con loro, compresi il sesso e il matrimonio.

Non esistono società umane egualitarie. Persino i gruppi di cacciatori sono regolati e dominati da una schiera di poteri metapersonali, il cui controllo è sostenuto in modo inflessibile tramite severe sanzioni. Le persone di questa terra sono parti dipendenti e subordinate di un sistema politico cosmico. Conoscono bene e temono un'autorità superiore, e talvolta la sfidano. La strutturazione sociale gerarchica, con o contro lo Stato, è di fatto un universale umano.

Ciò non significa che il famoso ethos egualitario di così tante società di caccia, e non solo loro, sia un'illusione. Proprio come le affermazioni sul potere assoluto del sovrano sono anche, tacitamente, asserzioni sull'uguaglianza assoluta dei suoi sudditi (almeno in rapporto a lui), così gli enunciati sul potere metaumano sono *ipso facto* modi per affermare che gli umani mortali sono – per tutti gli aspetti fondamentali – uguali tra loro. La differenza è che un Re Sole in carne e ossa ha bisogno di un apparato di dominio (che quasi invariabilmente diventa l'oggetto principale dell'odio dei suoi sudditi); se invece è il vero Sole a essere il re, allora gli esseri umani sono praticamente tutti uguali al suo cospetto. Gli ideali minimi di uguaglianza politica – in particolare, il rifiuto di dare e prendere ordini tra adulti, così ben documentato in molte società con poteri cosmici particolarmente spaventosi – sono essi stessi un effetto dei sistemi politici cosmici in cui vivono questi uomini e queste donne. Questo aspetto li rende antesignani della libertà umana.

Si prenda in adeguata considerazione la sproporzione per struttura e potere tra il sistema politico cosmico che governa la comunità umana – inclusi gli esseri divini con i poteri assoluti di vita e

di morte sugli individui – e l'organizzazione della società umana in quanto tale. Sia nella morfologia sia nella potenza non c'è equivalenza di scala tra l'ordine sociale umano e gli autori cosmici del suo destino. Grandi dei dai quali dipende la vita umana sono noti ai popoli dell'Artico, della Nuova Guinea e dell'Amazzonia: come è stato detto in precedenza, ci sono re in cielo anche lì dove non ci sono nemmeno capi sulla Terra. Né i re sulla Terra hanno la portata egemonica e i poteri degli dei che imitano. Questa sproporzione strutturale è una delle ragioni (tra le altre) del fatto che l'ordinaria sociologia del "regno soprannaturale" (inteso come un riflesso ideologico discorsivo dell'ordine sociopolitico, progettato per sostenere funzionalmente quell'ordine sociopolitico, sia per camuffamento, sia per replicazione) è un vizio teoretico tanto grave quanto frequente. Malgrado Durkheim.

C'è un senso ulteriore per cui le società umane di ogni tipo non sono mai isolate. Coinvolte in contesti regionali insieme a società portatrici di alterità culturale, le società si formano in gran parte le une rispetto alle altre. Come notato sopra, anche senza contare i sistemi imperiali o i sistemi politici galattici che fanno perno su regni dominanti, le relazioni nucleo-periferia sono note anche nella "zona tribale" – come nelle classiche "aree culturali" delle Americhe native, con i loro rispettivi "climax culturali" (Kroeber, 1947) – così che le strutture e le pratiche di ogni data società si basano su quelle di altre società. Oltre alla diffusione e all'acculturazione tramite il predominio, può entrare in gioco una varietà di altre dinamiche interculturali, compresa la schismogenesi complementare, per cui popoli che interagiscono adottano forme culturali opposte, sia come competizione sia come interdipendenza; o la mimesi galattica di cui sopra, in base alla quale i popoli periferici assumono le forme cosmopolitiche dei superiori gerarchici. L'aspetto scandaloso è che mentre le società umane non sono mai sole, le scienze umane hanno sempre preteso che lo fossero. Con poche eccezioni, come le recenti teorie sul sistema-mondo e sulla globalizzazione, tutti i nostri principali paradigmi sull'ordine e sul mutamento culturale immaginano che le società siano monadi auto-costituite, autonome e *sui generis*. La sociologia durkheimiana non è l'unica a essere caduta nell'errore. Simile sorte è toccata al funzionalismo di Malinowski; al funzionalismo strutturale

di Radcliffe-Brown; al marxismo che contrappone base e sovrastruttura; all'evoluzionismo, da Herbert Spencer a Leslie White e Julian Steward; ai *Modelli di cultura* di Ruth Benedict; persino ai discorsi post-strutturalisti e alle riflessioni sulla soggettività: tutti suppongono che le forme e le relazioni che cercano di spiegare siano situate all'interno di un ordine socioculturale isolato e che solo le articolazioni e le dinamiche di quell'ordine siano gli aspetti critici che contano. Il concetto di cultura è stato sfortunatamente legato a una visione politica nazionalista poiché Johann Gottfried von Herder e i suoi seguaci lo hanno formulato in quel contesto.

E così, finalmente, passiamo a quel feticcio intellettuale il cui culto oggi trascende anche quello della "nazione", vale a dire il suo gemello, "lo Stato". Domandarsi se un regno sia o meno uno Stato di rado ci rivela molto della sua politica o conformazione. Sicuramente abbiamo imparato tutto quel che c'è da imparare dall'infinito teorizzare su "le origini dello Stato" o "il processo di formazione dello Stato" che ha dominato il dibattito teorico del ventesimo secolo. Guardando indietro, potremmo forse scoprire che "lo Stato" che tanto ha attratto la nostra attenzione non esisteva affatto o era, nel migliore dei casi, una fortuita convergenza di elementi di origine interamente eterogenea (sovranità, amministrazione, una sfera politica competitiva ecc.) che sono confluiti in determinati tempi e luoghi, ma che, al giorno d'oggi, sembrano in procinto di separarsi ancora una volta.

1

LA SOCIETÀ POLITICA ORIGINARIA

Marshall Sahlins

Sono un cartesiano, o meglio, un hocartesiano. Voglio, cioè, seguire il suggerimento di Hocart di liberarsi dalle convenzioni antropologiche, e aderire alle tradizioni indigene. "Come possiamo progredire nella comprensione delle culture, antiche o moderne", ci disse, "se insistiamo nel separare ciò che le persone uniscono, e nell'unire ciò che queste tengono separato?" (1952, p. 23). Questo saggio rappresenta un ampio commento al pensiero di Hocart, condensato nel suo *Re e cortigiani* dall'"equivalenza diretta, re = dio" (1936, p. 74). La mia intenzione è quella di sfruttare la più o meno esplicita idea di sequenzialità temporale che è contenuta nell'interpretazione che questo maestro dell'antropologia ha fatto di tale equivalenza, parlando in vario modo del re come veicolo, dimora, sostituto, depositario o rappresentante del dio (Hocart, 1933, 1936, 1950). La chiara implicazione, qui, è che siano le divinità a precedere i re, e che siano quest'ultimi a replicare il modello dei primi – idea che non corrisponde esattamente alla comune tradizione della scienza sociale di considerare il regno del cosmo come riflesso di quello sociale. Prendiamo in considerazione la sequenza temporale in affermazioni come: "così pervasiva era l'idea di divino e celestiale, nella mente dei polinesiani, che questi chiamavano i capi *lani,* paradiso, e usavano la stessa parola, *marae*, per indicare sia il tempio che la tomba del capo" (Hocart, 1927, p. 11). Sono i re a essere imitazioni umane degli dei, e non gli dei imitazioni dei re.

Proprio questa è stata, per lungo tempo, la versione dominante in uso nel mondo cristiano, prima che l'età moderna innalzasse

la sovranità a espressione ideologica dell'ordine politico effettivo. A partire dalla concezione di Agostino della Città terrena come forma imperfetta della Città di Dio, e fino all'affermazione di Carl Schmitt secondo cui i concetti significativi dello Stato moderno sono "concetti teologici secolarizzati" (1922, p. 61), le forme del governo umano erano state comunemente considerate come modellate su quelle del regno di Dio. Basata sulla sua personale visione del carattere rituale della regalità, la tesi di Hocart si dimostra, tuttavia, di più ampia portata storica e culturale: le società umane erano organizzate in sistemi cosmici di governo ben prima che qualcosa di simile a uno Stato politico vero e proprio venisse istituito. Dalla prefazione di *Re e cortigiani*:

> L'apparato di governo è permasto racchiuso, all'interno delle società umane, ben prima dell'apparizione del governamento (per come modernamente lo intendiamo). In altre parole, le funzioni ora assolte dal re, dal primo ministro, la tesoreria, i lavori pubblici, non sono le originarie; sono in grado di testimoniare per la presente forma delle istituzioni, ma non per la loro primigenia apparizione. Erano in origine parte, non di un sistema di governamento, bensì di una organizzazione, volta a promuovere la vita, la fertilità, la prosperità, per il tramite di una tecnica del dare-la-vita, da oggetti floridi a oggetti sterili. (1936, pp. 3-4)

In sostanza, Hocart parla qui di un sistema politico cosmico in cui la società è strutturata in modo gerarchico, dal momento che gli strumenti atti a dare vita all'esistenza delle persone erano in mano a esseri "soprannaturali" dotati di poteri straordinari: un sistema dunque governato da cosiddetti "spiriti" – sebbene questi avessero inclinazioni umane, assumessero spesso forme corporee umane e fossero presenti nell'esperienza umana.

Il presente saggio segue lo stesso percorso. L'intenzione è di spingere la tesi hocartiana oltre la regalità, ai suoi limiti logici e antropologici. Persino le cosiddette società "egualitarie" o "acefale", incluse quelle di cacciatori come gli Inuit o gli Aborigeni australiani, sono strutturate attorno a politiche di ordine cosmologico, ordinate e governate dalle divinità, dai morti, da signori degli animali o da qualche altro essere sovrumano dotato di potere di vita e di morte sulla popolazione umana. Là dove mancano

capi sulla Terra, è in Cielo che si trovano i sovrani. Checché ne dicesse Hobbes, lo stato di natura assomiglia già a uno Stato politico. Di fatto, tutte le popolazioni umane possiedono, considerata nella sua totalità sociale e realtà culturale, una qualche forma di governo statale. È quel che chiamiamo generalmente "religione".

UN ESEMPIO: I CHEWONG E GLI INUIT

Permettetemi di iniziare con un problema di ordine etnografico che in genere conduce a un'asimmetria culturale tra l'eredità ancestrale dell'antropologo e i suoi interlocutori indigeni. So bene quanto ciò sia problematico, visto che io per primo ho convissuto con quella stessa contraddizione che ora vedo nell'ottimo studio di Signe Howell sui Chewong dell'entroterra malese. Sebbene la società chewong fosse descritta come tipicamente "egualitaria", questa è in realtà rigidamente governata da una moltitudine di autorità cosmiche, dotate di caratteristiche umane ma con poteri sovrumani. I Chewong consistono in un gruppo di poche centinaia di persone, in gran parte organizzate attorno a legami di parentela e la cui forma di approvvigionamento è rappresentata dalla caccia. Eppure, sono tutt'altro che soli. Al contrario, l'universo animistico in cui questi si inseriscono e dal quale dipendono è tanto grande da includere, al suo interno, non solo animali, piante e altri elementi naturali, ma è affiancato da un numero cospicuo di figure demoniache e governato da svariate divinità inclusive. Sebbene chiamiamo convenzionalmente tali creature "spiriti", i Chewong li considerano rispettosamente come "persone" (*beri*), "gente come noi" o "il nostro popolo" (Howell, 1985, p. 171). Un chiaro errore, compiuto spesso dalla classica impostazione antropologica, consiste nel relegare il cosiddetto "soprannaturale" nel limbo epifenomenico dell'"ideologico", dell'"immaginario", o in un qualche retroscena di insignificanza discorsiva rispetto alle dure realtà dell'azione sociale. E così, separando ciò che le persone uniscono, non siamo in grado di fare quel salto concettuale – ovvero il rovesciamento della *gestalt* strutturale – che è implicito nell'acuta osservazione avanzata da Howell per cui "il mondo sociale umano è intrinsecamente parte di un mondo più ampio in cui i confini tra società e cosmo sono inesistenti" (2012, p. 139).

"Non c'è separazione significativa", sostiene infatti, "tra ciò che si può definire natura, e la cultura, così come non c'è tra società e cosmo" (*ibidem*, p. 135).

Così, mentre da un lato definisce i Chewong come privi di "gerarchia sociale o politica" o di "leader di qualsiasi tipo", dall'altro Howell descrive una comunità umana circondata e dominata da potenti esseri sovrumani, dotati di un tale potere di imporre regole e fare giustizia, da fare invidia a un qualsiasi re. "Regole cosmologiche" le chiama lei, direi tanto per la loro funzione quanto per la loro origine. Le entità sovrumane che impongono tali norme infliggono altresì malattie o altre sciagure, non escludendo la pena di morte, ai Chewong che le trasgrediscono. Scrive a proposito Howell: "Non riesco a pensare ad azioni che non tengano conto di una qualche norma"; prese nel loro insieme, "queste agiscono non solo all'interno di determinati ambiti o specifiche attività sociali, ma permeano lo svolgimento della vita ordinaria stessa" (*ibidem*, p. 140). Eppure, nonostante vivano seguendo le regole, i Chewong non possono in alcun modo controllare che queste vengano rispettate, ruolo che spetta esclusivamente a quel "particolare spirito o entità non umana che viene attivato dalla violazione di una specifica regola" (*ibidem*, p. 139). Qualcosa di simile a uno stato di diritto, che si regge sul monopolio della forza. In una società di cacciatori.

Quando Signe Howell visitò per la prima volta i Chewong nel 1977, li trovò terribilmente sconvolti da un tragico evento accaduto non molto tempo prima. Tre persone erano state uccise, e due ferite, per aver violato un importante tabù sul prendersi gioco degli animali: un divieto che si applicava a tutte le creature della foresta, e la cui violazione avrebbe potenzialmente coinvolto tutti i Chewong. Le vittime in questione avevano ridicolizzato alcuni millepiedi che rientravano nella loro tana e, proprio quella notte, un terrificante temporale sradicò un grande albero che andò ad abbattersi su di loro. Vale la pena di notare, qui, il fatto che mentre dichiarano di disprezzare il cannibalismo, come in genere fanno i cacciatori animisti, i Chewong continuano comunque a definire "persone come noi" le loro prede animali. Similmente ad altri gruppi di cacciatori, risolvono questa contraddizione ricorrendo a una qualche forma di ossequio rituale che accordano

agli animali selvatici: nel caso specifico, attraverso il divieto di ridicolizzare le creature della foresta – divieto che, inoltre, ponendo gli animali al di fuori delle relazioni familiari umane, sembra eliminare il problema del cannibalismo dalla coscienza manifesta (cfr. Valeri, 2000, p. 143).

Dal momento che gli animali della foresta non sono veramente come noi, non possiamo essere accusati di cannibalismo. Le severe punizioni destinate a chi dovesse mancare di rispetto alle creature della foresta scaturiscono dal volere di due figure immortali, che appartengono al mondo celeste e a quello terreno: il dio maschile del Tuono, Tanko, e la divinità femminile del Primo Serpente, la cui dimora è il mare primordiale che giace sottoterra, e che è maggiormente responsabile per il mantenimento di questo tipo di regole. Non ci sono mai stati umani associabili a Tanko o al Primo Serpente tra i Chewong: nessun essere umano ha poteri del genere, per buona pace del senso comune che vede il divino come immagine speculare della società. Tanko vive in cielo, e da lì scaglia fulmini su chi infrange i tabù; fulmini il cui suono si dice corrisponda a lui che ride della condizione umana. I suoi fulmini sono noti anche per punire l'incesto e per causare forti dolori articolari e, se il comportamento persiste, la morte. Durante le sue frequenti visite sulla Terra, si abbandona a comportamenti sessuali discutibili – avendo rapporti con donne che sono parenti solo alla lontana, invece che vicine come si dovrebbe – con risultati più positivi che negativi: perché, senza le sue imprese sessuali, non ci sarebbe alcun popolo Chewong. Tanko scende sulla Terra per avere rapporti con tutte le femmine umane e animali, ed è tale atto che le rende fertili. Il sangue mestruale rappresenta la nascita dei bambini che ha generato; bambini che le madri non possono conoscere né vedere, visto che salgono in cielo per vivere col loro padre. Lo sperma dei maschi umani, di fatto, non è in grado di generare figli fino a quando Tanko non si è accoppiato con le donne interessate, vale a dire fino a quando queste non hanno le mestruazioni – empiricamente, ne consegue che è il dio a essere la vera condizione di possibilità della riproduzione umana.

Il Primo Serpente è talvolta identificato con la consorte celeste di Tanko, eroina popolare che ha dato ai Chewong il fuoco, il tabacco e la notte; ma nella sua veste più comune di enorme ser-

pente che abita nelle acque ctonie, è nota prevalentemente per i suoi poteri malvagi. Il suo respiro dà vita a venti distruttivi che, abbattendo alberi e case, puniscono le persone che violano le norme sul trattamento degli animali. Se risvegliata mentre si trova nel suo mare sotterraneo, può provocare un innalzamento delle acque e annegare i colpevoli, dei quali divora sia il corpo sia l'anima.[1] Non che il Primo Serpente sia l'unico divoratore di uomini, tra la miriade di metaumani stanziali o girovaghi in cui i Chewong possono imbattersi, incontro che non sempre è dei più piacevoli. Senza ricorrere allo straordinario catalogo compilato da Howell (1989), è sufficiente per il nostro scopo fare un rapido elenco: partendo da entità di sesso femminile che sposano quegli stessi umani per i quali fungono da spiriti guida, passando per vari tipi di fantasmi pericolosi soprattutto per i bambini in tenera età, o per le creature dalla cui buona volontà dipende la stagione del raccolto, fino ad arrivare ai ventisette sottotipi di esseri malefici che un tempo erano umani e dei quali i Chewong dicono: "Vogliono mangiarci" (*ibidem*, p. 105). Se davvero non c'è alcun confine tra *cosmos* e *socius*, allora di certo non abbiamo a che fare con una società che si possa definire come "semplice", né tantomeno con una egualitaria. Mi affretto a rispondere a chi, prevedibilmente, potrebbe obiettare che le potenti divinità dei Chewong hanno in realtà a che fare con la lunga storia di relazioni che questi hanno intrattenuto con alcuni degli Stati costieri della Malesia. Voglio ricordare a tutti come cosmologie sostanzialmente simili si ritrovino in società di fatto altrettanto simili, le quali non hanno però risentito di tali influenze. Un primo esempio è dato dagli Inuit delle regioni centrali, ma ci sono anche i Guineani degli altopiani, gli Aborigeni australiani, i nativi dell'Amazzonia, così come altri popoli "egualitari", governati allo stesso modo da esseri-altri, che li superano di gran lunga in numero.

È stato detto degli Inuit in generale che, tra questi, nessuno "dovrebbe mai porsi al di sopra degli altri o mostrare la minima

1. Qualcuno potrebbe associare il grande Serpente Arcobaleno degli Aborigeni australiani alla relazione tra il Primo Serpente e il dio celeste Tanko, mettendo in relazione la divinità maschile del cielo e il serpente autoctono delle tradizioni australiane (a tal proposito, si veda quanto detto più avanti su Magalim tra i Min della Nuova Guinea centrale, e su Ungud per i Kimberley dell'Australia occidentale).

ambizione di controllare le altre persone" (Oosten, 1976, p. 16), e in particolare dei Netsilik dell'Artico centrale canadese che "lì non c'erano lignaggi o clan né capi istituzionalizzati, e tantomeno un governo formale" (Balikci, 1970, p. XV). D'altra parte, sempre dei Netsilik, Knud Rasmussen (1931, p. 224) scrisse:

> Le forze che governano la terra, gli animali e la vita dell'uomo, appartengono ai grandi spiriti che vivono nel mare, sulla terra, nello spazio e nella Terra del Cielo. Questi sono molti e di vario tipo, ma solo tre sono veramente grandi e indipendenti, e sono Nuliajuk, Narssuk e Tatqeq. Questi tre sono considerati gli spiriti che agiscono senza intermediari, il più potente dei quali è Nuliajuk, madre di tutti gli animali e padrona del mare e della terra. In ogni momento, questa dimostra all'umanità il suo impegno costante e senza pietà nel far sì che tutte le anime, sia gli animali che l'uomo, mostrino il dovuto rispetto per le antiche regole che la vita richiede.

Ciascuno governando nel rispettivo ambito – Nuliajuk o Sedna sul mare e la terra; Tatqeq, l'Uomo Luna, sui cieli; Narssuk o Sila sulle forze meteorologiche dell'aria –, questi tre "grandi spiriti" erano ampiamente conosciuti sotto vari nomi dalla Groenlandia orientale fino all'Artico siberiano, fatto che dimostra con una certa sicurezza tanto la loro antichità quanto l'assenza di contaminazioni. Pur essendo sempre complementari da un punto di vista territoriale, essi variano per rilevanza in base alle diverse regioni: se l'Uomo Luna prevale generalmente nello Stretto di Bering, a dominare in Groenlandia è invece Sila; mentre Sedna, come scrisse Franz Boas, era "la divinità suprema degli Eschimesi centrali", la quale aveva "il controllo supremo sui destini dell'umanità" (1901, p. 119).[2]

Concentriamoci ora sugli Inuit delle regioni centrali e su Sedna, "la severa dea del destino per gli Eschimesi", come la definì Rasmussen (1930, p. 123). Controllando le fonti animali di cibo, la luce, il calore e i vestiti, ovvero tutto ciò che rendeva possibile l'esistenza degli Inuit, Sedna giocava "di gran lunga la parte più

2. Sulla distribuzione e sui rispettivi poteri di questi grandi spiriti tra popoli inuit e siberiani, si vedano i sommari generali di Weyer (1932), Oosten (1976), Hodgkins (1977) e Merkur (1991). Sul predominio di Sedna tra gli Inuit centrali, si rimanda in particolare a Weyer (1932, pp. 355-356).

importante nella vita di tutti i giorni" (*ibidem*, p. 62). Era effettivamente superiore a Sila e alla Luna, i quali spesso fungevano da suoi emissari, "per controllare che la sua volontà fosse rispettata" (*ibidem*, p. 63). Nella sua etnografia degli Iglulik, Rasmussen descrive a tal proposito un pantheon divino di forze antropomorfe che governano una società umana di per sé priva di autorità istituzionale. Ogni qual volta, per fare un esempio, si verifichi una violazione delle regole o dei tabù relativi a Sedna e associati alla caccia,

> interviene lo spirito del mare. Lo spirito della luna la aiuta a controllare che le regole della vita vengano quotidianamente osservate, e arriva precipitosamente sulla terra per punire qualsiasi caso di negligenza. E sia lo spirito del mare che lo spirito della luna chiamano in causa Sila affinché esegua le punizioni in un qualsiasi modo legato agli agenti atmosferici. (Rasmussen, 1930, p. 63; cfr. p. 78)

Gli studiosi si tormentano continuamente sull'opportunità o meno di considerare come "divinità" queste figure che ruotano attorno a Sedna. Troppo spesso un candidato promettente viene rifiutato perché non corrisponde in modo abbastanza aderente al nostro concetto di divinità: un vero e proprio atto di intolleranza religiosa, come ha osservato Daniel Merkur (1991, pp. 37-48), che ha l'effetto di diffondere il dogma giudeo-cristiano dell'esistenza di un solo vero Dio. Ma "perché non chiamarli dei?"; guarda caso, Hocart stesso si è posto questa domanda a proposito di un'entità associabile a Sedna in voga tra i Winnebago, un certo "essere immateriale che controlla le specie animali" (1936, p. 149; cfr. Radin, 1914). Più che semplici signori degli animali, infatti, Sedna, Sila e Uomo Luna possedevano le caratteristiche divine di immortalità e universalità. Tutti e tre erano stati uomini, un tempo, i quali avevano raggiunto le loro alte posizioni rompendo con i loro legami terreni di parentela, separandosi dal resto della popolazione e ponendosene al di sopra. Diverse versioni dell'origine di Sedna la descrivono come un'orfana, mutilata in sacrificio da suo padre e/o responsabile della sua morte; la carriera divina dell'Uomo Luna includeva il matricidio e l'incesto con sua sorella; Sila lasciò la Terra quando i suoi genitori, che erano giganti, furono uccisi dagli umani. Molto di ciò corrisponde a quel che Luc de Heusch (1962) ha definito come "il punto di svolta" per

quel che riguarda la tradizionale concezione del potere detenuto da un'autorità esterna: crimini contro l'ordine di parentela da parte del fondatore dinastico il quale, uscendo da tale ordine, acquisisce la solitudine necessaria per governare la società nel suo insieme, perché libero da legami che ne mettano in discussione l'imparzialità (vedi capitoli 3 e 4). Mentre sul piano della regalità, tutte le divinità inuit prendono il controllo della terra, del mare, dell'aria e del cielo, dopo aver abbandonato i legami di parentela. È superando questi che acquisiscono un qualche tipo di controllo sul mondo fisico. Ben prima di essere riformulato secondo i classici canoni della formazione statale, il passaggio "da parentela a territorio" era un dato di fatto. E questo non equivale solo a dire che le origini del potere regale e dello Stato stesso vengono anticipate in modo discorsivo o spirituale dalle comunità inuit, ma soprattutto che, se anche per loro come per i Chewong "il mondo sociale umano è intrinsecamente parte di un mondo più ampio in cui i confini tra società e cosmo sono inesistenti", tale ordine politico generale di stampo cosmologico è, a tutti gli effetti, inscritto nella pratica. Così come i Chewong, anche gli Inuit potrebbero allora passare dall'essere considerati come organizzati in una (cosiddetta) "società semplice", all'essere visti come effettivamente e praticamente integrati in una (cosiddetta) "società complessa" di proporzioni cosmiche. Nei territori dominati dalle divinità, risiedeva una nutrita popolazione di soggetti metaumani, alcuni nella tipica forma animista di persone che dimoravano in luoghi, oggetti e animali, e altri nella forma di anime libere disincarnate, come fantasmi o demoni. "I sovrani invisibili di ogni oggetto sono gli esseri più straordinari oltre a Sedna", scrisse Boas: "Ogni cosa ha il suo *inua* (proprietario)" (1888, p. 591).[3] In tutto l'Artico, dalla Groenlandia alla Siberia, la gente sa di dover fare i conti con questi *inua* (al plurale *inuat*), termine che significa "persona del"

3. La distinzione tra "dimoranti" e "anime libere" (come i fantasmi) è stata introdotta da Merkur (1991). Testimonianze della presenza capillare, tra gli Inuit, di questa prima figura, sono frequenti almeno fin dal diciottesimo secolo. Un esempio dalla Groenlandia orientale del 1771: "I groenlandesi credono che tutte le cose possiedano un'anima, e che anche il più piccolo degli attrezzi ne possieda una sua. Così una freccia, uno stivale, una suola di una scarpa, una chiave o un trapano, hanno ciascuno per sé un'anima" (Glann, in Weyer, 1932, p. 300).

nome che lo precede. Oppure "il suo uomo", come Waldemar Bogoras traduce il corrispettivo chukchee, dimostrando come "si suppone che lo spirito di un umano viva all'interno dell'oggetto" (1904-1909, pp. 27-29). (Avrebbe mai potuto immaginare, Platone, la risposta dei Chukchee di fronte all'allegoria delle ombre sul muro della caverna? "Persino le ombre sul muro", dicono questi, "appartengono ad altre tribù che, a loro volta, hanno un paese dove vivono in capanne e dove sopravvivono cacciando" [*ibidem*, p. 281].) Da notare l'insistenza con cui sottolineano l'idea di dominio sull'oggetto da parte del suo spirito: "Ogni cosa ha un suo proprietario". In modo analogo, come i sovrani sui loro possedimenti, le varie divinità erano esse stesse *inuat* di ordine superiore, dotate di qualcosa di simile ai diritti di proprietà sui loro territori e sulle persone che in essi risiedevano.

J.G. Oosten spiega: "Un *inua* era uno spirito di aspetto umano a cui di solito si associava un oggetto, un luogo o un animale come suo proprietario spirituale o suo doppio. Gli *inuat* del mare, della Luna e dell'aria possono essere considerati come proprietari spirituali dei loro rispettivi territori" (1976, p. 27). A loro volta, spiriti maggiori come per esempio Sedna, madre degli animali marini, erano legati da rapporti di parentela con le altre creature del loro regno, e sommavano così ai loro poteri divini di creazione e protezione, quelli di possesso e controllo. Aggiungendo a tale quadro i poteri complementari di distruzione, possiamo azzardare una prima considerazione che meriterà poi un ulteriore approfondimento: socialmente e categorialmente, quella del divino è una forma di animismo di ordine superiore.

Funziona così anche nella descrizione che Boas fa della reazione di Sedna di fronte alla violazione delle sue regole sulla caccia agli animali marini. Secondo una ben nota tradizione, gli animali marini provenivano dalle dita mozzate di Sedna, fatto che stabilisce tra lei e i suoi figli-animali un forte legame reciproco. Dal canto suo, la foca cui viene data la caccia in uno dei racconti di Boas è dotata di poteri che i comuni esseri umani non hanno. L'animale è in grado di percepire che il cacciatore è entrato a contatto con un cadavere, grazie alle esalazioni di sangue o di morte che l'uomo emana, e sa quindi che questo ha infranto il tabù che impone di non cacciare mentre si è in tali condizioni. L'indigna-

zione dell'animale è immediatamente trasmessa a Sedna, la quale il più delle volte si affretta a radunare tutte le foche nella sua dimora sotto il mare; in altri casi invece chiede a Sila di scatenare vere e proprie bufere di neve, rendendo così impossibile la caccia e condannando l'intera comunità alla fame. Si noti come queste interazioni, in molta della produzione antropologica in materia di animismo, in quanto spesso ridotte a un riflesso individualistico o fenomenologico delle relazioni tra uomo e animale, vengono considerate come reciproche, egualitarie o orizzontali. Al contrario, nella pratica sociale, queste relazioni spesso prevedono almeno un terzo elemento, ovvero coinvolgono anche la persona del signore della specie animale interessata, e si dimostrano quindi come gerarchizzate – con la persona incriminata nella posizione passiva di chi subisce. O meglio: è l'intera comunità inuit a trovarsi in posizione subordinata, visto che la sanzione colpisce anche gli altri compagni del trasgressore; e siccome l'effetto coinvolge a sua volta tutto il gruppo di foche, l'evento coinvolge in realtà una grande e variegata realtà sociale che è presieduta e governata dalla dea.[4]

Allo stesso modo, i molti e intricati tabù che regolano la vita sociale e materiale degli Inuit comportano la totale sottomissione alle entità sovrumane che li governano, sia che questi divieti vengano puntualmente onorati, sia che vengano in qualche modo violati. Ovviamente, nel caso in cui un'infrazione porti a una punizione, tale assoggettamento è più evidente. Ma non lo è di meno quando le regole vengono osservate perché, più che un mero atto di rispetto, l'onorare un tabù equivale in una certa misura a un sacrificio, poiché prevede il rinunciare sistematicamente a diverse pratiche quotidiane e sociali in favore delle forze che lo hanno istituito (cfr. Leach, 1976; Valeri, 2000). A tale riguardo, l'esistenza degli Inuit, in modo piuttosto simile a quella dei Chewong, era organizzata secondo un complesso insieme di "regole di vita", come Rasmussen le considerava, che disciplinavano l'insieme dei comportamenti delle persone, nessuno escluso. Perché anche se i principali tabù riguardavano la caccia, il bestiame e le pratiche

4. In uno studio comparativo dei signori degli animali nell'America meridionale delle pianure, Carlos Fausto (2012, p. 29) osserva che l'argomento è stato sostanzialmente trascurato dagli etnografi "a causa di una visione diffusa delle pianure sudamericane come un regno di uguaglianza e simmetria".

associate alle mestruazioni, al parto e al trattamento dei morti, i codici di comportamento spaziavano comunque dal come fare il primo taglio di neve nella costruzione di un igloo, allo stabilire se una donna incinta potesse uscire indossando le sue muffole – la risposta è: mai (Rasmussen, 1930, p. 170). L'opera principale di Rasmussen sulla "cultura intellettuale" degli Iglulik include un catalogo di trentuno pagine pieno zeppo di regole di questo tipo (*ibidem*, pp. 169-204). Come, per esempio:

> Le ossa da midollo di un animale ucciso da un figlio primogenito non devono mai essere mangiate con un coltello, ma devono essere schiacciate con delle pietre (*ibidem*, p. 179).
>
> Un uomo che, affamato per lo scarso successo nella caccia, si reca in un altro villaggio e si siede a tavola, non deve mangiare assieme a una donna che non ha mai visto prima (*ibidem*, p. 182).
>
> Quelli che cacciano foche da un rifugio di neve sul ghiaccio non possono usare la pietra ollare (*ibidem*, p. 184).
>
> Le ragazze presenti in una casa quando viene macellata una foca devono togliersi i kamik e rimanere a piedi scalzi finché il lavoro è in corso (*ibidem*, p. 185).
>
> Se una donna è infedele al marito mentre questi è fuori a caccia di trichechi, specialmente se si trova su una lastra di ghiaccio galleggiante, l'uomo si slogherà l'anca e avrà forti dolori alle narici (*ibidem*, p. 186).
>
> Se una donna vede una balena, deve indicarla con il dito medio (*ibidem*, p. 187).
>
> Le vedove non sono autorizzate a spennare gli uccelli (*ibidem*, p. 196).
>
> Una donna il cui figlio è morto non deve mai bere acqua ricavata dal ghiaccio fuso, ma solo dalla neve sciolta (*ibidem*, p. 198).

A questo proposito, Boas ha così commentato: "È certamente difficile indagare le innumerevoli norme relative alle idee religiose e ai costumi degli Eschimesi. La difficoltà è ancora maggiore per quanto riguarda le consuetudini che si riferiscono alla nascita, alla malattia e alla morte" (1888, pp. 201-202).

La maggior parte di queste "regole di vita" rappresentano atti di riguardo nei confronti di Sedna. Quando queste erano rispettate, la dea del mare diveniva fonte di prosperità e procurava gli animali al cacciatore. Ma quando venivano violate, Sedna o le autorità sotto la sua egida infliggevano ogni sorta di punizione agli

Inuit, da malattie e infortuni fino ad arrivare alla fame e alla morte. Le punizioni ricadevano sui colpevoli e sugli innocenti senza distinzione: queste potevano coinvolgere, oltre all'autore del reato, i suoi congiunti, o persino l'intera comunità, indifferentemente dal fatto che fossero incolpevoli o addirittura all'oscuro del misfatto. Si dice spesso che Sedna sia pericolosa soprattutto per le donne e i bambini, essendo la madre del genere umano, da cui i numerosi tabù relativi alle mestruazioni, al parto e ai neonati. Ma visto che in realtà è considerata soprattutto come la madre degli animali, la motivazione più verosimile e pertinente della sua maggior durezza verso le donne è che questa rappresenti una specie di occhio per occhio in compensazione per l'uccisione dei suoi stessi figli (cfr. Gardner, 1987; Hamayon, 1996). Di nuovo, tutto rientra nell'ottica animista secondo cui le persone sopravvivono uccidendo altri come loro. Come è stato spiegato a Rasmussen:

> Tutte le creature che dobbiamo uccidere e mangiare, tutte quelle che dobbiamo abbattere e fare a pezzi per realizzare vestiti per noi stessi, hanno anime come noi, anime che non muoiono assieme al corpo, e che dobbiamo quindi ingraziarci per timore che si vendichino su di noi per averle strappate via dai loro corpi. (1930, p. 56)

Tra i Netsilik, gli Iglulik, gli isolani di Baffin e altri Inuit centrali, le anime fuoriuscite sia dal cadavere degli uomini sia da quello degli animali rappresentavano una minaccia costante per la salute e il benessere dei vivi. "Siamo costantemente circondati da innumerevoli spiriti maligni che cercano di portarci malattia, morte, intemperie e insuccesso nella caccia" (Boas, 1888, p. 602; cfr. Rasmussen, 1931, p. 239; Balikci, 1970, pp. 200-201). Di norma, erano le anime di quelle persone e di quegli animali la cui morte non era stata correttamente e ritualmente rispettata, a perseguitare i vivi. Ma a tal proposito, Rasmussen conferma ciò che qualcuno poteva già avere intuito, vista la portata e la complessità di queste "regole di vita", ovvero che gli dei agiscono spesso in modo misterioso per gli uomini:

> Non ci sono regole certe per ogni cosa, perché può anche accadere che una persona deceduta possa per qualche strano motivo attaccare parenti o amici che ama, anche quando non hanno fatto

> nulla di sbagliato [...]. Gli esseri umani sono così indifesi di fronte a tutti i pericoli e le cose inquietanti che accadono in relazione alla morte e ai morti. (1930, p. 108)
>
> Non vi è praticamente un solo essere umano che abbia mantenuto le regole della vita secondo le leggi stabilite dalla saggezza degli antichi. (*Ibidem*, p. 58)

In un certo senso, il potere degli esseri sovrumani della sfera celeste era tipicamente egemonico, il che aiuta a spiegare l'apparente contraddizione tra quanto comunemente riportato dai viaggiatori sul buon umore degli Inuit, e la loro convinzione che "gli esseri umani siano inermi in balia di un potente destino" (*ibidem*, p. 32) – "Noi non crediamo, noi temiamo" (*ibidem*, p. 55). Questa ambivalenza, io credo, rispecchia in realtà aspetti diversi di una stessa situazione. In questo rapporto tra le persone e le entità metaumane che le governano, la coerenza sta nel fatto che, pur vivendo in una società non particolarmente strutturata, essi sono in realtà i soggetti dipendenti di un sistema cosmologico di dominio sociale. Hobbes parlava dello stato di natura come di tutto quel tempo in cui "gli uomini vivevano senza un potere comune che li tenesse tutti in soggezione". Eppure, come narrano i racconti di Rasmussen sugli Inuit, popolo che a quello stato di natura sembra tanto prossimo, lì "l'umanità è terrorizzata" dalla paura che le forze che la governano infliggano loro fame e malattia (1931, p. 124).[5] Se ciò spiega le loro ansie, ci aiuta anche a spiegare il perché del loro temperamento che è spesso descritto come imperturbabile, tranquillo, a tratti socievole. Questa disposizione più distesa non è solo accidentale, cioè non si manifesta solo quando, per esempio, la caccia è buona e il cibo abbonda, perché ciò dimostra, banalmente, che le regole imposte da Sedna sono state rispettate ed è perciò normale che lei fornisca cibo. Al contrario, parliamo qui più che altro di un senso di sicurezza e tranquillità che consegue dal portare rispetto a quelle autorità superiori che governano le loro sorti o, se preferite, dall'aderire alla "ideologia dominante"

5. Come lo sciamano chukchee che disse a Bogoras: "Siamo circondati da nemici. Gli spiriti camminano sempre con le bocche spalancate. Siamo sempre all'erta, distribuendo doni da tutte le parti, chiedendo protezione a uno, pagando pegno a un altro, incapaci di ottenere qualsiasi cosa senza un compenso" (1904-1909, p. 298).

(cfr. Robbins, 2004, p. 212). In fin dei conti, è quasi come se questi abitanti "polari" fossero "bipolari" – anche se, oltre a temere e rispettare la dea, a volte sapevano anche come opporsi al suo volere e sfidarla.

Più precisamente, se spesso i grandi sciamani erano in grado di costringere il dio a desistere dal nuocere al popolo, era grazie all'intercessione di altri esseri che agivano al loro servizio, ovvero spiriti che questi possedevano o dai quali erano posseduti. Così rafforzato, lo sciamano poteva combattere o persino uccidere Sedna, per poi evocarla e farla tornare in gioco in momenti di carestia (Weyer, 1932, p. 359; Merkur, 1991, p. 112). Più spesso, invece, gli sciamani compivano pericolose incursioni fin dentro la sua tana sotto il mare, cercando un qualche stratagemma per calmare la sua rabbia e riuscire a pettinare via i peccati degli uomini dai suoi capelli arruffati. In alternativa, Sedna veniva cacciata così come, in inverno, si caccia una foca da un buco nel ghiaccio: veniva sollevata da terra con un cappio e, mentre era in balia del potere dello sciamano, le veniva imposto di fornire gli animali da cacciare; altre volte, veniva evocata con il canto e poi arpionata per lo stesso fine.

Quello dello scontro con il dio era il momento culminante di un'importante festa autunnale che i Netsilik organizzavano per porre fine a questa stagione tempestosa e propiziare il bel tempo per l'inverno a venire. Anche in questo caso, non erano tanto il tempo burrascoso o il suo tipico ghiaccio fragile e instabile a rappresentare il problema, quanto quegli "innumerevoli spiriti maligni" che attraverso questo si manifestavano, compresi i morti che bussavano selvaggiamente alle capanne, "e guai per l'infelice su cui riescono a mettere le mani" (Boas, 1888, p. 603). Oltre a comandarli tutti, Sedna era anche la più temibile di questi spiriti, o almeno così sembra dal momento che, durante il rituale in cui le veniva data la caccia e quando si riusciva ad arpionarla, tutti gli altri spiriti malvagi se la davano a gambe.

La scena prevede che Sedna, dopo una lotta disperata, tuffandosi in acqua riesca a liberarsi, rimanendo però gravemente ferita e tanto arrabbiata da voler afferrare e trascinare con sé gli umani che la tormentano. Ciò porterebbe a un secondo attacco contro di lei perché, se lo sciamano non dovesse riuscire a convincerla in altro

modo a rilasciare la vittima, potrebbe doverla costringere a farlo (Rasmussen, 1930, p. 100). Sebbene in realtà il potere che gli sciamani hanno di opporsi in questo modo alla divinità non sia in loro totale controllo, non possiamo comunque supporre – come fa in modo esteso David Graeber nel capitolo 7 di questo volume – che ci sia qui il germe della società politica umana, per cui gli esseri umani prendono il potere in quanto essi stessi metapersone?

Una piccola osservazione sulla terminologia. D'ora in poi, userò il termine "*inua*" come termine tecnico generale per tutte quelle tipologie di entità, tipiche dell'animismo, da cui gli esseri viventi o gli oggetti vengono posseduti, sia che il riferimento sia al singolare che al plurale. Userò poi principalmente il termine "metapersona", o in alternativa "metaumano", per tutti quegli esseri di solito chiamati "spiriti", incluse divinità, fantasmi, antenati, demoni, *inua* e così via. Fatte salve citazioni dirette, il termine "spirito" apparirà solo come ultima risorsa, per ragioni di stile o di leggibilità, e solo tra virgolette, per i motivi che spiegherò attraverso questo racconto di Takunaqu, una donna iglulik:

> Ricordo un giorno in cui vidi una festa di bambini che giocavano all'aperto, e volli a tutti i costi correre a giocare con loro. Ma mio padre, che era in grado di percepire le cose nascoste, comprese che stavo giocando con le anime dei miei fratelli e sorelle deceduti. Temeva che questo potesse essere pericoloso, e perciò si rivolse ai suoi spiriti protettori e chiese loro di parlarne. Attraverso i suoi spiriti protettori, mio padre venne a conoscenza del fatto che... era stato... qualcosa dentro la mia anima ad aver causato la morte dei miei fratelli e sorelle. Per questo motivo ero spesso circondata dai morti, e non riuscivo a distinguere tra gli spiriti dei morti e le persone in carne e ossa. (Rasmussen, 1930, p. 24)

PERCHÉ CHIAMARLI SPIRITI?

Qualche tempo prima che Hocart ponesse la domanda: "Perché non chiamarli dei?" Andrew Lang si era di fatto chiesto, parlando degli dei: "Perché chiamarli spiriti?". Solo perché ci è stato insegnato che il nostro dio è uno spirito, sostenne, non c'è motivo di credere che "i primi uomini" pensassero ai loro dei in quella maniera (1898, p. 202). Naturalmente, non ho intenzione di par-

lare qui dei "primi uomini" – non condividendo certe suggestive allusioni allo stato di natura – ma solo di alcuni popoli moderni che percorrono strade diverse rispetto ai sentieri già battuti dai sistemi statali e dalle loro religioni. Per quanto riguarda gli Inuit, i Chewong e altri popoli analoghi, Lang ha ragione: la distinzione tra naturale e soprannaturale o tra spirituale e materiale che noi tipicamente compiamo non ha alcun valore per questi popoli, i quali non fanno nemmeno una vera distinzione tra questo e un "mondo altro". Poiché interagiscono con altre anime che appartengono a "un mondo spirituale costituito da un certo numero di entità personificate", come osservò J.G. Oosten, "gli Inuit stessi sono entità spirituali" (1976, p. 29). E non aveva tutti i torti, anche se il carattere personale di quelle entità renderebbe più logico chiamare "persone" gli spiriti, piuttosto che chiamare "spiriti" le persone. Ma in entrambi i casi, al di là di queste nostre distinzioni, vale a livello etnografico l'equivalenza diretta spiriti = persone.

Il recente interesse teorico nei confronti delle concezioni animistiche delle popolazioni indigene dell'America meridionale e settentrionale, della Siberia e dell'Asia sud-orientale ha fornito un'ampia documentazione di questa ontologia monistica di universo. Kaj Århem ce ne offre un riassunto sintetico:

> A differenza del naturalismo, che presuppone una dicotomia fondamentale tra natura oggettiva e cultura soggettiva, l'animismo concepisce un universo intersoggettivo e personalizzato in cui la divisione cartesiana tra persona e cosa è dissolta e resa spuria. Nel cosmo animista gli animali, le piante, gli esseri e le cose possono apparire tutti come soggetti e persone dotati di volontà, intenzione e azione. Il primato della causalità fisica è sostituito dalla causalità intenzionale e dall'agire sociale. (2016, p. 3)

Dobbiamo solo aggiungere che, dati gli obblighi che questo "cosmo animista" impone sulla popolazione umana, il risultato assomiglia a una "cosmo-politica" nell'accezione che Eduardo Viveiros de Castro dà del termine (2015). In effetti, la politica in questione implica molto più di quanto non faccia l'animismo con il suo *inua*, in quanto definisce in modo analogo le relazioni che le persone intrattengono con le divinità, le anime disincarnate dei morti, gli antenati della stirpe, i signori degli animali, i demoni e

altri soggetti dotati di volontà propria: una vasta schiera di metapersone che stabiliscono i termini e le condizioni dell'esistenza umana. Considerato nella sua unità, gerarchia e totalità, questo appare come un vero e proprio *sistema politico cosmico*. Come Déborah Danowski e Viveiros de Castro (2017, pp. 150-151) hanno recentemente posto la questione:

> Quello che noi chiamiamo mondo naturale, o "mondo" in generale, è, per le popolazioni amazzoniche, una molteplicità di molteplicità intrinsecamente connesse. Gli animali e le altre specie sono concepiti come altrettanti tipi di "persone" o "popoli", ovvero come delle *entità politiche* [...]. Gli amerindi pensano che, tra il cielo e la terra, esistano molte più società (e dunque esseri umani) di quante ne sognino la nostra antropologia e filosofia. Ciò che noi chiamiamo "ambiente" è per loro una società di società, un'arena internazionale, una cosmopoliteia. Non esiste dunque una differenza assoluta di statuto tra società e ambiente, come se la prima fosse il "soggetto" e il secondo l'"oggetto". Ogni oggetto è sempre un altro soggetto, ed è sempre più d'uno.

Proporrò di seguito alcuni casi etnografici di coesistenza tra esseri umani e forze metapersonali di questo genere in uno stesso "universo intersoggettivo e individualizzato", solo a titolo di esempio. Permettetemi ora però di dire, e di provare a dimostrare nel resto di questo saggio, che le implicazioni sono di portata storica e mondiale: perché se questi Altri metapersonali hanno la stessa natura degli esseri umani, con i quali dividono la stessa realtà esperienziale ma su cui esercitano un potere di vita e di morte, allora questi rappresentano le figure al vertice di quel che abitualmente chiamiamo "politica" ed "economia" in tutte le società così costituite. In tal caso, avremo bisogno di una scienza antropologica diversa da quella che conosciamo, ossia quella che vede le idee, le relazioni sociali e le cose come campi separati del mondo umano in quanto differenti sul piano ontologico, e che quindi tende a declassare le prime come funzione dipendente di una delle altre due; come se la nostra concezione di cose e relazioni sociali come ambiti separati non fosse stata essa stessa costruita simbolicamente.

Per evitare di separare, quindi, quello che altri considerano come un tutto, vediamo che succede al popolo delle Highlands

della Nuova Guinea: circondati tra cielo, terra e sottosuolo e superati nel numero da fantasmi, antenati dei clan, demoni, signori dei terremoti, gente del cielo e i tanti *inua* della natura, gli Mbowamb trascorrono le loro vite "completamente sotto l'influenza e in compagnia degli spiriti. Gli spiriti governano la vita degli uomini [...]. Non esiste un solo ambito profano della vita, in cui non si trovino circondati da una forza soprannaturale" (Vicedom, Tischner, 1943-1948, 2, pp. 680-681). Se l'"altro mondo" è così onnipresente attorno al monte Hagen, allora forse questo non è poi così "altro". Queste persone, a quanto risulta, "non fanno distinzione tra gli aspetti puramente materiali e quelli puramente spirituali della vita" (*ibidem*, p. 592). Né avrebbero motivo di farlo se, come riferito a proposito dei Mae Enga, hanno passato la vita intrattenendo costantemente relazioni intersoggettive con i cosiddetti "spiriti". "Gran parte del comportamento degli Enga rimane inspiegabile per chiunque non sia a conoscenza della loro pervasiva credenza nei fantasmi", riferisce Mervyn Meggitt. "Non passa un giorno senza che qualcuno faccia pubblicamente riferimento alle azioni dei fantasmi" (1965, pp. 109-110). O come racconta un missionario-etnografo:

> Per gli Enga delle regioni centrali il mondo naturale è vivo e dotato di un potere invisibile. Considerati da un'altra prospettiva, molti eventi rimarrebbero di fatto inspiegabili. L'albero che cade, la malattia persistente, il gelo che uccide, il sogno ossessivo – tutti confermano la credenza in una relazione tra il mondo fisico e i poteri della terra, del cielo e dell'oltretomba. (Brennan, 1977, pp. 11-12; cfr. Feachem, 1973)

Tali poteri metapersonali sono presenti in modo tangibile in tutto ciò che realmente accade alle persone e nella loro buona o cattiva sorte. Come evidenzia l'esperienza di Fredrik Barth tra i Baktaman nelle Highlands occidentali: "La caratteristica sorprendente è [...] quanto *empirici* siano gli spiriti, quanto appaiano come oggetti concreti osservabili nel mondo, piuttosto che modi di parlare del mondo" (1975, p. 129, corsivo come da originale). Supportando l'osservazione di Barth, nel suo lavoro tra i vicini Mianmin, Don Gardner aggiunge che "gli spiriti di un tipo o dell'altro costituiscono un elemento fondamentale della vita quo-

tidiana. Gli eventi in cui si pensa siano implicati esseri 'sovrannaturali' sono riportati e discussi con frequenza" (1987, p. 161).[6]

Mutatis mutandis, stavolta è Eduardo Viveiros de Castro che nella foresta amazzonica arriva a constatare quanto sia pervasiva la presenza degli dei e dei morti per gli Araweté. Ascoltando i canti notturni degli sciamani che richiamavano questi Altri metapersonali nel villaggio, l'etnografo cominciò

> a percepire la presenza degli dei, come realtà o come fonti di esperienza, in ogni più piccola azione quotidiana. È stato soprattutto attraverso questi, che ho scoperto come i morti facciano parte del mondo dei vivi. (1992, pp. 13-14)
>
> La presenza di Maï ["dei"] nella vita quotidiana è sorprendente: per ciascuna possibile intenzione, vengono citati come modelli di azione, degli ornamenti del corpo, o come standard per interpretare gli eventi e come fonti di notizie. (1992, pp. 74-75)[7]

La condizione generale della convivenza tra gli umani e le loro controparti metapersonali in un unico "mondo reale" è la loro unità psichica: ovvero il loro reciproco status di soggetti antropopsichici. Il venerabile presupposto antropologico di "unità psichica del genere umano" deve pertanto essere interpretato con maggiore generosità. Perché come dice Viveiros de Castro: "Non c'è modo di distinguere tra gli umani e quelli che chiamiamo spiriti" (*ibidem*, p. 64). E infatti questi cosiddetti "spiriti" corrispondono in realtà a differenti esemplari della specie *Homo*: "Gli esseri umani veri e propri (*bide*) sono solo una delle specie all'interno di una grande varietà di altre specie di esseri umani che formano le loro specifiche società" (*ibidem*, p. 55).[8] Come è noto, tale affermazione si dimo-

6. Peter Lawrence e Meggitt parlano, a proposito della Melanesia, di una generale "visione del cosmo" (sia nella sua dimensione empirica che non empirica) come di un regno fisico unitario che di trascendente ha poco o nulla (1965, p. 8).

7. Eppure gli Araweté non sono più mistici sotto questo aspetto di quanto non lo sia l'etnografo. L'atteggiamento che hanno nella loro vita, nota Viveiros de Castro, non contempla ciò che noi consideriamo religiosità, ovvero dimostrazioni di riverenza, svalutazione dell'esistenza umana e così via, ma dimostra un certo grado di intimità tra loro e la divinità.

8. Oppure, come i vari animali conosciuti dai Naskapi del Nordest canadese, queste figure altre "costituiscono razze e tribù tra cui è incluso l'uomo" (Speck, 1977, p. 30).

stra valida per molti dei popoli delle pianure dell'America meridionale. Degli Achuar, Philippe Descola scrive che non conoscono il "soprannaturale come livello di realtà separato dalla natura", in quanto la condizione umana è comune a "tutti gli esseri della natura [...]. Gli esseri umani, assieme a buona parte delle piante, degli animali e dei corpi celesti sono persone (*aents*) con un'anima (*Wakan*) e una vita individuale" (1996, p. 93).

Quando parla di Altri metapersonali e delle loro "proprie società" per come le intendono gli Araweté, Viveiros de Castro allude a quel "prospettivismo" che i suoi lavori tanto hanno contribuito affinché diventasse un concetto antropologico ordinario. Ben documentato dalla Siberia e dall'Amazzonia, il fenomeno offre un esempio particolare della compartecipazione degli esseri umani con divinità, fantasmi, persone-animali e altri in una stessa complessa società. In virtù delle differenze dei loro rispettivi apparati percettivi, tanto le persone quanto gli animali vivono nella stessa comunità senza riuscire però a riconoscersi come pienamente, corporalmente e culturalmente esseri umani, anche se l'uno appare all'altro come animale preda o predatore. In questo contesto, la comune osservazione etnografica secondo cui i soggetti non umani, in quanto invisibili, devono necessariamente appartenere a una differente realtà "spirituale" non ha alcun senso per gli Araweté e per altri prospettivisti. Per dirla con Locke, le differenze sono solo qualità di ordine secondario: derivano cioè dai diversi mezzi corporei di percezione, e non dalla qualità intrinseca di ciò che è percepito. Di fatto, il *socius* include al suo interno svariate comunità di esseri metapersonali, e non solo quelle degli *inua* animali. Ci sono anche i villaggi degli dei, dei morti e di altri, ognuno dei quali è una replica culturale a somiglianza delle comunità umane.

Di conseguenza, i gruppi umani sono impegnati in una complessità sociologica che sfida le normali caratterizzazioni antropologiche della loro semplicità. Gli umani intrattengono una quantità considerevole di relazioni sociali con le figure metaumane con cui dividono la Terra, così come con quelle che popolano i cieli e il sottosuolo. Oltre agli sciamani, anche le persone comuni possono viaggiare nelle terre degli Altri metapersonali, così come questi ultimi sono in grado di manifestarsi tra la gente sotto forma di

esseri umani. Umani e non umani sono spesso noti per sposarsi tra loro o per scambiarsi merci, quando non sono intenti a mangiarsi a vicenda.

RELAZIONI SOCIALI TRA PERSONE E ALTRI METAPERSONALI

> Una donna siede in un angolo della casa, sussurrando a un parente morto; un uomo si rivolge a un gruppo di alberi [...]. Quando si verificano una malattia o una disgrazia, un padre o un vicino spezzano strisce annodate di foglia di cordilina, e parlano con gli spiriti per scoprire quale di loro stia causando problemi e perché. (Keesing, 1982, p. 33)

Questo è uno dei tanti passaggi con cui Roger Keesing dimostra di rispettare la promessa fatta nell'introduzione del suo ottimo lavoro etnografico sul popolo kwaio dell'isola di Malaita (Isole Salomone), ovvero di "descrivere la religione kwaio in un modo che colga la realtà fenomenologica di un mondo dove il proprio gruppo include i vivi e i morti, dove le conversazioni con gli spiriti e i segni della loro presenza e dei loro atti fanno parte della vita quotidiana" (*ibidem*, pp. 2-3; cfr. pp. 33, 112-113). Allo stesso modo, anche il mondo umano dei Lalakai della Nuova Britannia è "un mondo di spiriti. Gli esseri umani sono in contatto frequente con altri non-umani, e c'è sempre la possibilità di incontrarli in qualsiasi momento" (Valentine, 1965, p. 194). Tuttavia, al di là di tali conversazioni o incontri occasionali con Altri metapersonali, le testimonianze di umani che entrano in rapporti sociali consuetudinari con loro arrivano da ogni dove.

Gli Inuit conoscono molte storie di persone che hanno visitato villaggi di persone-animali, a volte sposandosi e vivendo a lungo in mezzo a loro, spesso scoprendo solo molto più tardi che si trattava di animali dotati di *inua* e non di altri Inuit umani (Oosten, 1976, p. 27). Uno dei miei preferiti è l'Uomo renna, popolare tra gli Algonchini del Nord. In una delle tante versioni, l'Uomo renna era stato uno straniero umano che fu sedotto da una renna, con la quale andò a vivere e con cui ebbe figli, diventando così il capo del branco (Speck, 1977). Non avevano mancato poi di tanto il bersaglio i cacciatori franco-canadesi a chiamarlo "*le*

roi des caribou", il re delle renne, visto che questa storia del re straniero ripercorre il classico modello archetipico delle origini dinastiche; per non parlare del ruolo di mediazione giocato dalla storia della donna nativa e il suo matrimonio fondativo con il giovane estraneo (vedi il capitolo 3 di questo volume). Oltre ai casi di ierogamia sperimentati dalle donne chewong e ai matrimoni tra gli dei e le defunte donne araweté, molte sono le possibili combinazioni di queste unioni interspecie: alcune di tipo patrilocale, altre matrilocale, alcune durature e altre finite invece con il divorzio per colpa della nostalgia di casa. Un uomo kaluli delle Southern Highlands della Nuova Guinea può sposare una donna del mondo invisibile, come racconta Edward Schiefflin (2005, p. 97); quando ottiene un figlio da questa, l'uomo può lasciare il suo corpo mentre dorme e andare a visitarla nel suo mondo. Viceversa, i membri di quella dimensione possono entrare nel suo corpo e conversare con gli astanti attraverso la sua bocca. C'è poi il caso dei Mianmin delle Highlands dell'Ovest, dove un uomo può, oltre alla moglie, avere una relazione poliginica con una donna deceduta che appartiene a un diverso gruppo di discendenza. La moglie defunta, pur vivendo su una montagna vicina, si prende cura delle terre del marito e partorisce per lui un figlio (Gardner, 1987, p. 164).

Don Gardner narra anche del tempo in cui il clan degli Ulap del Mianmin si salvò dai nemici ivik in virtù di un'alleanza coniugale che aveva stipulato con i propri morti. Qualche tempo prima, il big man degli Ulap e la sua controparte nel regno dei morti, che aveva sede all'interno della montagna dove gli Ulap vivevano, si erano scambiati in moglie le rispettive sorelle. I membri del clan degli Ivik erano pronti a vendicare la morte di molti dei loro fratelli per mano degli Ulap ma, quando il big man dei morti sentì che gli Ivik minacciavano il suo cognato vivente, propose ai due gruppi di Ulap di scambiare i maiali che gli uni avevano allevato per gli altri, e di tenere una festa in comune. Durante i festeggiamenti, i membri del popolo ancestrale divennero visibili agli abitanti del villaggio ulap, che a loro volta divennero invisibili per gli Ivik. Così, quando i nemici ivik giunsero al villaggio, non riuscirono a trovare gli Ulap, anche se per tre volte provarono ad attaccare nel punto in cui li sentivano cantare. In tutta l'area occidentale

del Mianmin questo racconto, ci assicura Gardner, è considerato un vero e proprio fatto di storia.

Non possiamo però dedurre da questo che le relazioni tra gli umani e le loro controparti metapersonali siano sempre e ovunque così benevole. Al contrario, queste sono spesso ostili e a svantaggio degli umani, soprattutto se consideriamo come fenomeno ampiamente diffuso quanto già detto a proposito degli Inuit: gli animali e le piante di cui gli esseri umani si nutrono sono essenzialmente essi stessi esseri umani. Sebbene sappiamo quanto alcuni antropologi abbiano discusso riguardo all'esistenza stessa del cannibalismo, questo non è affatto raro – persino tra i popoli che assicurano di non praticarlo. Come già notato, in molte società note all'antropologia, specialmente quelle basate sulla caccia, le persone e le loro prede sono coinvolte in un sistema di reciproco cannibalismo. Perché anche se gli umani uccidono e si nutrono di "persone come noi", queste controparti metapersonali li ripagano più o meno con la stessa moneta, nutrendosi di carne umana anche per mezzo di malattie o carestie. In tutta la foresta siberiana, per esempio,

> gli esseri umani mangiano la carne degli animali selvaggi allo stesso modo in cui gli spiriti animali si nutrono di carne e di sangue umani. Questo è il motivo per cui la malattia (vissuta come perdita di vitalità) e la morte nella comunità [umana] nel suo complesso sono intese come un giusto compenso per il suo successo passato e futuro nella caccia. (Hamayon, 1996, p. 79)

Sposato con la sorella o con la figlia dello "spirito che controlla il bestiame", normalmente un alce o una renna, suo cognato lo sciamano siberiano entra così in un sistema affine di scambio – il consumo di carne animale compensato dall'invecchiamento delle persone – su mandato della comunità umana. Così, di nuovo, "in quanto simili all'anima dell'uomo nella loro essenza, e sullo stesso livello dei cacciatori in virtù del patto di scambio tra controparti, gli spiriti non hanno nulla di trascendente" (*ibidem*, p. 80). Siamo di fronte, per riprendere l'espressione di Århem usata sopra, a "un universo intersoggettivo e personalizzato".

IL POTERE COSTITUITO DELLE METAPERSONE

I metaumani con cui gli uomini interagiscono socialmente sono in genere strutturati secondo un ordine gerarchico, come dimostra l'esempio del dio Sedna o di signori degli animali come l'Uomo renna, i quali controllano e proteggono ciascuno il proprio *inua* di competenza. Queste gerarchie sono organizzate su due principi che alla fine si riducono alla stessa cosa: la nozione esclusivista dell'essere superiore come "proprietario" – e solitamente anche genitore – dei suoi sottoposti; e la nozione platonica o classificatoria de "l'Uno sui Molti", secondo cui il "proprietario" è la forma personificata della classe di cui i subordinati sono particolari occorrenze. Ritroviamo questi due concetti nella riflessione che Viveiros de Castro compie sul termine che gli Araweté adottano per indicare i sovrani metaumani, *nã*:

> Tale termine connota idee come comando, controllo, responsabilità e possesso di alcune risorse o territori. Il *nã* è sempre un essere umano, o comunque antropomorfo. Ma ci sono anche altre idee coinvolte. Il *nã* di un qualcosa è un qualcuno che possiede questa sostanza in abbondanza. Il *nã* è definito soprattutto come un qualcosa di cui questo è padrone. Secondo questa ultima concezione, egli è al tempo stesso "il rappresentante di" ed è "rappresentato da" quel qualcosa. (1992, p. 345)[9]

Sebbene, in un attacco di relativismo, Pascal abbia detto che uno spostamento di pochi gradi di latitudine porterebbe a un cambiamento radicale nei principi di ordine giuridico, uno può partire dalla foresta amazzonica o dagli altipiani della Nuova Guinea e arrivare fino al circolo polare artico o alla Terra del Fuoco, e trovare gli stessi racconti etnografici che descrivono metapersone più potenti come "possessori", "madri" o "padri" dei singoli esseri metapersonali a loro sottoposti. Gli Urapmin dicono che "le persone si mettono nei guai perché 'tutto ha un padre', usando il

9. Questi signori degli animali e dei luoghi sono conosciuti in tutto l'emisfero occidentale. Per avere esempi validi si rimanda agli studi di Wagley (1947) sui Tapirapé, a quelli di Wagley e Galvao (1949) sui Tenetehara, a quelli di Huxley (1956) sugli Urubu oppure allo studio di Hallowell (1960) sugli Ojibwa. Come già detto, le grandi divinità-*inua* degli Inuit sono considerate anche come "proprietarie" dei loro territori.

termine padre (*Alap*) nel senso di proprietario [...]. Nel trattare con la natura, quindi, gli Urapmin sono costantemente posti di fronte al fatto che gli spiriti hanno rivendicazioni in competizione con molte delle risorse che le persone usano" (Robbins, 1995, pp. 214-215). (Tra parantesi, questo non è il primo indizio che abbiamo del fatto che gli "spiriti" possiedono i mezzi di produzione, ma è una questione sulla quale torneremo). Tra gli Huli, come riferiscono gli Strathern, così come le persone possiedono maiali domestici, tutti gli oggetti e le creature selvatiche sono "possedute" da "spiriti" dei quali vengono definite i "maiali" (1968, p. 190). "Signori della natura", a cui gli alberi e molte altre cose "appartengono", questi spiriti *kor wakl* sono "nemici giurati dell'umanità" perché le persone tendono a consumare cibi sotto la loro protezione senza i dovuti sacrifici e pertanto "la gente ha terribilmente paura di loro" (Vicedom, Tischner, 1943-1948, 2, pp. 608, 659).

Nell'Artico siberiano, vasti territori naturali come foreste, fiumi e laghi avevano i loro "possessori speciali", come li chiama Waldemar Bogoras. Il padrone della foresta noto ai russi Yukaghir aveva lì "potere assoluto" sugli animali; poteva darli via come regali, perderli a carte, oppure radunarli e farli allontanare dal paese (Bogoras, 1904-1909, p. 285). Così come non era insolito che a questi si aggiungesse una schiera di altri padroni metaumani organizzati in più livelli gerarchizzati di spiriti *inua:* presso alcuni popoli Tupí-Guaraní come i Tenetehara e i Tapirapé, i signori degli animali sottostanno al controllo dei signori della foresta, che a loro volta rispondono al comando delle divinità che "possiedono" il territorio sociale. E così, anche tra gli Achuar, i singoli animali *inua* sono al tempo stesso considerati come controllati da "madri della selvaggina" – che "si dice esercitino lo stesso tipo di controllo sugli animali che una madre ha sui suoi figli e sugli animali domestici" – e come forme magnificate degli altri animali sul destino delle quali vegliano come *primus inter pares.*

Per gli Achuar, sono soprattutto questi ultimi a essere gli interlocutori sociali dei cacciatori, i quali devono comunque e rispettosamente venire a patti anche con i primi (Descola, 1996, pp. 257-260). La catena di comando di questi ordini gerarchici di "possessori" metapersonali non è sempre e sistematicamente rispettata, che si tratti del cacciare selvaggina o del gestire le san-

zioni ai cacciatori inadempienti; più che altro, è una questione di burocrazia.

Io credo (e così anche altri) che la consapevolezza di sottostare a un potere più grande possa essere letta come senso di appartenenza a quella classe di cui il "possessore" è rappresentante personificato – ovvero, una versione logica e teologica dell'Uno sui Molti. Il principio ordinatore è un realismo filosofico in chiave antropomorfa, in cui un determinato e nominato possessore-metapersona è il tipo di cui i diversi esseri inferiori sono occorrenze. In un ampio studio sulla natura di tale concetto nelle pianure sudamericane, Carlos Fausto (2012) dà un'utile definizione del Signore degli animali come "singolarità plurale" e "immagine singola di una collettività". Gli antropologi riconosceranno gli studi classici sul suo effetto: per esempio quello di Godfrey Lienhardt (1961) sui totem, o sulle creature animalesche che hanno sussunto forme di quel tipo; o quello di Edward Evans-Pritchard (1956) sul "dio" dei Nuer (Kwoth), il quale si manifesta in una serie di sue immagini minori. (Tra l'altro, poiché i signori degli animali sono maggiormente diffusi nel mondo rispetto ai totem, possiamo considerare questi ultimi come un'evoluzione dei primi dovuta allo sviluppo di particolari forme di segmentazione come, per esempio, quella dei gruppi di discendenza). Nella sua ben nota indagine sui menestrelli itineranti animisti – composta, un po' come questo saggio, di frammenti etnografici – E.B. Tylor teorizzò un simile passaggio da "divinità-animali" a "divinità superiori" servendosi del concetto di "astrazione" di Auguste Comte e di quello di Charles de Brosses sull'archetipo animale come ideale platonico (1903, pp. 241-246).[10]

10. Questa logica classificatoria è evidente nei resoconti di Hermann Strauss sulla sussunzione che gli Mbowamb compiono dei vari popoli dei cielo nella figura di "lui stesso, il Cielo". In quanto esseri che hanno "piantato" le comunità dei clan, insieme ai loro cibi e costumi, le persone del cielo sono i "padroni" del popolo terrestre, anche se in genere rimangono a distanza e sono chiamate in causa solo in tempi di disastri o necessità. In via eccezionale, tuttavia, Strauss cita casi di alcuni Mbowamb che danno la responsabilità a "il Cielo" per le disgrazie individuali e collettive. Se molti uomini vengono uccisi in battaglia, questi dicono che "Lui stesso, l'*Ogla* [Cielo], ha dato via le loro teste" [...]. Quando muore un gran numero di bambini, gli Mbowamb dicono: "Lui stesso, il Cielo, sta portando tutti i nostri figli su con lui". Se una coppia rimane senza figli, tutti dicono: "La loro *Kona* [terra] giace incolta, il Cielo stesso, che ne è la radice (o il padrone) non sta dando loro nulla" (1962, pp. 38-39).

L'idea (platonica) che la divinità corrisponda a un animismo di ordine tassonomico più elevato non è poi tanto errata. Consideriamo questa osservazione a proposito di Sedna: "Nel pensiero religioso popolare, la Madre del Mare è un dimorante. Lei abita nel mare e in tutti i suoi animali. È immanente nella calma del mare, nei promontori e nei banchi sabbiosi dove le acque sono infide, nei pesci e negli altri animali marini" (Merkur, 1991, p. 136). La situazione non è poi tanto diversa per gli Aborigeni dell'Australia nordoccidentale, dove il grande e venerato Serpente Arcobaleno, Ungud, si rivela come un perfetto esempio di *inua*. Serpente ermafrodita identificato con la Via Lattea, l'autoctono Ungud è colui che ha generato il mondo. Così riassume il processo Les Hiatt:

> Le specie naturali nacquero quando Ungud sognò se stesso in nuove forme diverse. Allo stesso modo, Ungud ha creato cloni di se stesso sotto forma di wonjina [versioni locali degli antenati del Tempo del Sogno], e li ha spediti in vari luoghi, in particolare negli specchi d'acqua. I wonjina a loro volta hanno generato gli spiriti umani che entrano nelle donne e diventano bambini [...]. Ungud è quindi un archetipo della vita stessa. (1996, p. 113)

All'interno del suo interessante resoconto sugli Ungarinyin, Helmut Petri tiene a precisare come i numerosi *wonjina* siano in realtà stati trasformati in "singoli serpenti Ungud", così che "Ungud, a detta degli Aborigeni, appariva a volte come singola entità, altre volte come una molteplicità di singoli esseri viventi" (1954, p. 108). Ciò valeva anche per gli spiriti dei bambini che i *wonjina* depositavano nelle pozze d'acqua: anche questi provenivano da Ungud. Ecco quindi che ricompare l'Uno sui Molti, giù fino ai singoli esseri umani, visto che ognuno di loro possedeva una "parte di Ungud" (vedi anche Lommel, 1952).

Aggiungiamo solo che, prendendo spunto dall'illuminante studio di Nancy Munn su fenomeni analoghi tra i Walbiri, partecipando intersoggettivamente in un mondo oggettivo creato da e per gli antenati del Tempo del Sogno, gli esseri umani che sperimentano "intuizioni di loro stessi" stanno al tempo stesso sperimentando "intuizioni degli altri": ovvero di quegli eroi del Tempo del Sogno "che sono a loro superiori e che li precedono nel tempo" (1986, p. 75). Di conseguenza, qualunque violazione di una qualunque parte

del paese è "una violazione dell'essenza stessa della legge morale" (*ibidem*, p. 68). Benché chiaramente differenti da altre società qui considerate, gli Aborigeni australiani non sembrano essere meno egualitari né meno gerarchizzati. "Non è una nostra idea" dissero a Fred Myers alcuni Pintupi a proposito della morale e delle usanze istituite per l'eternità dagli antenati del Tempo del Sogno. "È una legge antica. Noi abbiamo l'obbligo di sederci al fianco della legge come tutti i defunti hanno fatto prima di noi" (Myers, 1986, p. 58).

IL SISTEMA POLITICO COSMICO

Quel che segue rappresenta una descrizione dei sistemi politici in uso tra i popoli di lingua Ok della Nuova Guinea, a integrazione dei vari temi di cui si è trattato finora.[11] Neppure l'ombra di uno Stato politico da cui poter prendere esempio nelle vicinanze delle regioni delle sorgenti dei fiumi Fly e Sepik della Nuova Guinea centrale, tradizionalmente abitate dai Mountain Ok o dai Min. Eppure Telefolmin, Urapmin, Feramin, Tifalmin, Mianmin e altri potrebbero essere descritti senza problemi come governati da metaumani la cui autorità, che si estendeva su popoli altrimenti politicamente frammentati, era esercitata attraverso regole vincolanti sostenute efficacemente dalla forza punitiva. La domanda di Hocart potrebbe davvero essere: "Perché non chiamarlo Stato?". Se anche volessimo dire che questo sistema cosmico è diverso da uno Stato poiché le potenze dominanti sono molto più numerose rispetto agli umani della società civile, tanto più allora dovremmo definirlo come regime di dominio. Sul piano esperienziale, le persone vivono in una condizione di sottomissione a una schiera di metapersone che detengono il potere e che molto spesso si servono di esseri minori al loro servizio per far sì che le leggi vengano rispettate.

11. Sono particolarmente in debito con Dan Jorgensen per le sue generose, istruttive e instancabili risposte alle mie numerose domande sull'etnografia dei Telefolmin e dei Min in generale. Le sue conoscenze e interpretazioni di questo materiale, come dell'antropologia in generale, sono straordinarie; anche se, naturalmente, mi assumo la responsabilità di potere avere mal interpretato le informazioni che mi ha fornito. Ho fatto affidamento anche su molti dei suoi scritti, in particolare Jorgensen (1980, 1990a, 1990b, 1990c, 1996, 1998, 2002). Molto utili sono stati anche Barth (1975, 1987), Wheatcroft (1976), Brumbaugh (1987, 1990) e Robbins (1995, 1999, 2004).

Tra i popoli del Centro Min, dove questo regime ha raggiunto la sua forma più piena, a regnare era il duo cosmocratico composto da Afek, madre degli umani e del taro, e dal serpentino Magalim, che l'ha preceduta come padre australiano delle numerose creature selvagge (Jorgensen, 1980, 1990a, 1998). Progenitori dell'umanità, Afek e Magalim non avevano dal canto loro genitori. L'origine dei loro rispettivi regni era stata segnata dalla violenta rottura dei legami di parentela, e dall'acquisizione dunque di un'indipendenza che era condizione della loro universalità. Afek era nota per aver commesso incesto con suo fratello, che in seguito avrebbe ucciso (e poi riportato in vita). Magalim invece era nato da se stesso intromettendosi nel rapporto sessuale di una coppia umana. Nato sotto forma di serpente, fu quindi respinto dalla sua presunta madre, inghiottì il padre adottivo e uccise i fratelli di suo padre. Magalim è stato spesso associato alle immagini tradizionali del Serpente Arcobaleno degli Aborigeni australiani: in primo luogo, tra le varie altre somiglianze, per il fatto che dimora in acque sotterranee, dalle quali emerge se arrabbiato causando terribili inondazioni (Brumbaugh, 1987). Afek si aggiunge al paragone per la sua somiglianza con gli antenati del Tempo del Sogno dell'Australia, in quanto artefice degli elementi del paesaggio e delle usanze dei gruppi umani, cui ha dato origine nel corso dei suoi viaggi. Da allora in poi, il culto di Afek è stato mantenuto principalmente per mezzo dei vari riti di fertilità legati agli antenati che lei stessa avrebbe istituito, mentre Magalim, in quanto "capo" della Terra, si manifestava attraverso creature *inua* di vario aspetto e genere, ma che possedevano le sue caratteristiche. Benché in effetti questi appartenessero a domini separati seppur complementari – Afek alla sfera umana e Magalim ai suoi dintorni selvaggi – attraverso i loro rispettivi sottoposti, umani e metaumani, ciascuno sconfinava nella giurisdizione dell'altro – spesso per fare del male.[12]

12. La storia di Afek, vera e propria civilizzatrice che ha scolpito l'esistenza culturale degli umani sottraendoli dal selvaggio e rimpiazzando gli "spiriti della natura", assomiglia alla tradizionale storia del re straniero. Un'ulteriore somiglianza è data dalla sua unione, o unioni, con uomini locali (o con un cane). Sebbene i Min siano generalmente conosciuti come "figli di Afek", esistono tradizioni locali alternative in quanto a origini autoctone di certi gruppi di antenati animali. Questa stessa con-

Gran parte del sistema culturale dei Min, tabù e sanzioni incluse, corrisponde in sostanza con la codificazione delle azioni leggendarie di Afek in usanze e azioni vincolanti. "Da quel momento", dicono i Tifalmin, "uomini e donne hanno saputo come fare le cose" (Wheatcroft, 1976, pp. 157-158). Alcuni dei temi presenti nei racconti epici dell'avvento di Afek, come per esempio il differente ruolo sociale e sessuale di donne e uomini, o i rituali e le pratiche legate alle mestruazioni, alle iniziazioni, alla nascita dei bambini e alla morte, stabiliscono dei veri e propri precedenti. Fu di fatto Afek stessa a dare origine alla morte e al viaggio verso ovest che i defunti intraprendono lungo la strada sotterranea che porta alla terra dei morti – dalla quale in cambio giungono oggetti preziosi per la vita, motivo per cui Afek è anche l'origine della ricchezza, dello scambio e del commercio a lunga distanza. Ed è sempre lei ad aver generato il taro, pianta che contraddistingue iconicamente il popolo Min, dando vita a una schismogenesi complementare rimuovendo le paludi dalla regione del Telefolmin e segnando così il contrasto tra loro e le popolazioni Sago delle pianure. Durante il suo viaggio, questa istituì le case di culto maschili dove i resti degli antenati di ciascun gruppo min, e i riti di iniziazione a loro associati, avrebbero garantito il proliferare della loro discendenza e del loro taro. Il viaggio rituale di Afek terminerà poi con la costruzione della sua grande casa di culto, Telefolip, nel villaggio telefolmin che porta lo stesso nome.

La casa di Afek divenne il centro rituale della regione del monte Ok, fatto che dava al popolo Telefolmin un certo privilegio rispetto agli altri gruppi min. I rituali legati a Afek che si svolgevano nella casa di Telefolip, infatti, diffondevano sugli altri popoli min i benefici legati alla fertilità di uomini e vegetazione. Se la casa fosse stata danneggiata, automaticamente sarebbe diminuita la produzione di taro nell'intera regione. I diversi gruppi min, composti ciascuno di poche centinaia di individui, erano così di fatto integrati in uno stesso sistema assistenziale divino che ruotava attorno al tempio di Telefolip. Una specie di sistema nucleo-peri-

trapposizione tra "padroni" indigeni e sovrani che arrivano da fuori si ritrova per quanto riguarda il controllo che i Telefolmin esercitano sul loro territorio, essendo lì giunti e avendo conseguito la loro posizione di superiorità in virtù di antiche imprese militari.

feria con gli altri popoli posti in una zona tribale, e i Telefolmin, custodi dell'eredità di Afek, al centro. Come descritto da Dan Jorgensen (1996, p. 193): "Il legame comune con Afek inserisce i vari culti dei Mountain Ok in una tradizione regionale. I miti che riguardano Afek non spiegano solo le caratteristiche di un particolare sistema rituale o gli aspetti di una cosmologia locale, ma posizionano altresì i gruppi l'uno rispetto all'altro in termini di discendenza da Afek (o da un suo fratello)" (cfr. Robbins, 2004, pp. 16-17). "Un'ideologia sorprendentemente audace", commenta Robert Brumbaugh, "perché non si collega a nessun controllo economico o politico centralizzato" (1990, p. 73). Ecco un altro caso in cui la sovrastruttura travalica l'infrastruttura. Ciò che garantisce ai Telefolmin la loro superiorità, come dice anche Brumbaugh, è la presenza continua di Afek:

> Secondo la religione telefolmin, Afek rimane presente e accessibile. La fertilità del taro è un segno visibile del suo potere, proprio come le sue ossa sono i segni visibili della sua presenza [...]. E così anche i Falamin, quando si rivolgono agli antenati locali durante il rituale, sanno che anche Afek è in ascolto. Quando sono necessarie rassicurazioni più forti, l'antenato locale viene aggirato, nuove figure vengono incaricate di guidare il rituale, e Afek viene invocata direttamente. I gruppi che non hanno accesso alle ossa di Afek – e sembra che non tutti i gruppi lo abbiano – sono rassicurati dalla promessa di Afek di ascoltare e rispondere quando viene chiamata a proposito del taro. (*Ibidem*, p. 67)

Eppure, come affermano i Telefolmin, "Magalim rovina continuamente il lavoro di Afek" ingannando gli uomini e portandoli a infrangere le sue "leggi" e a uccidere amici e sedurre le donne, facendo così impazzire la gente e causando frane e alluvioni che distruggono i campi (Jorgensen, 1980, p. 360). Capriccioso e malvagio, Magalim è spesso (ma non sempre) il nemico delle persone. È considerato una minaccia soprattutto tra i Min delle regioni centrali, dove rappresenta il padre, il possessore e dunque la sostanza da cui prendono forma animali, piante, rocce, fiumi, montagne, e così via; quindi colui che abita e costituisce l'ambiente dove gli umani cacciano e coltivano, e dove a volte fa la sua comparsa con effetti inquietanti. "Tutte le cose che vivono nella boscaglia sono

figlie di Magalim", è stato detto una volta a Jorgensen. "Se le porti a esaurimento, il loro padre Magalim ti ripagherà con la malattia, o ti invierà brutti sogni e morirai" (*ibidem*, p. 352).

L'ambiente naturale ha una sua propria gerarchia, composta da almeno tre livelli di personaggi legati a Magalim, tenuti sotto il controllo dell'archetipico serpente-padre di ogni cosa. Jorgensen nota che specifici signori degli animali, sotto diverso nome, "si prendono cura" dei marsupiali e dei maiali selvatici, così come Magalim stesso si prende cura dei serpenti. Ma questi a loro volta sono parte di Magalim, visto che "tutti questi nomi sono solo nomi. La cosa vera è Magalim" (*ibidem*). A proposito degli Urapmin, Joel Robbins si riferisce similmente a signori degli animali che controllano i loro specifici corrispettivi animali; questi "padroni", a loro volta, sarebbero incorporati nel più grande essere che è Magalim. Alcune "donne marsupiali", per esempio, proteggono le varie specie di marsupiali che gli umani cacciano e mangiano. Se si invaghisce di un cacciatore, una donna marsupiale può avere con lui rapporti sessuali e persino sposarlo. Da quel momento, potrà apparirgli in sogno per informarlo sulla posizione del bestiame. Le donne marsupiali sono famose però per diventare particolarmente gelose delle mogli umane dei loro mariti, specialmente se queste ultime si dimostrano troppo generose nel condividere marsupiali con i loro parenti. In tal caso, se non lascia la sua consorte umana, il cacciatore può avere incidenti nel territorio di caccia, ammalarsi o addirittura morire (Robbins, 2004, p. 210).

In ogni caso, dove regna Magalim tutti i particolari *inua*, che si tratti di creature viventi o di elementi naturali, sono in linea di principio sue manifestazioni. Le singole entità che tanti problemi causano ai Feramin, possono essere trattate come se agissero da sole o come agenti di Magalim, padre di tutte le cose, da cui la richiesta: "Di' a tuo padre di smettere di fare i temporali e di non mandare terremoti" (Brumbaugh, 1987, p. 26). Magalim, tuttavia, non è sempre fonte di problemi per i Feramin. All'occorrenza, egli può rivolgere il suo famigerato temperamento contro gli estranei, che notoriamente non ama, e diventare quindi protettore del popolo locale come difatti è, visto che difende il territorio tribale dei Feramin nel suo complesso. Sebbene i Feramin fossero divisi in quattro comunità autonome ("parrocchie"), i resti di Magalim

erano affidati alle cure di un singolo anziano; quando questi venivano ritualmente invocati prima della battaglia, tutti i guerrieri feramin acquisivano spietatezza e le loro frecce divenivano ancor più micidiali. "Al di là della suddivisione per parrocchie", scrive Brumbaugh, "il territorio dei Feramin nel suo complesso è considerato sotto l'influenza di Magalim, che veglia sui suoi confini e sul benessere dei suoi occupanti tradizionali" (*ibidem*, p. 30).

Creatura sotterranea che veglia sull'intero territorio dalla sua dimora che è sotto di esso e dalla quale può scatenare terremoti, Magalim è il vero e proprio *inua* che permea la terra, o il suo "capo", come viene definito ora dalla gente. Se tutte le creature e i principali territori della natura selvaggia sono in realtà tanti alias di Magalim, come dice Jorgensen, è proprio perché questo è "identificato con la terra e il suo potere". "Tutto dipende da Magalim", è stato spesso detto a Jorgensen, inclusa Afek e tutta la sua gente che "siede sulla superficie del terreno" (1998, p. 104). Il legame di parentela con il territorio: l'auto-generato Magalim, assassino dei suoi genitori adottivi, diventa il dio della terra.

Aggiungiamo ora gli orticultori alla tragica situazione dei cacciatori animisti. Gli Urapmin, secondo Robbins, sono consapevoli di essere costantemente circondati da "spiriti della natura" (*motobil*) che sono i "possessori" originari di quasi tutte le risorse che usano (2004, pp. 209-210). Di conseguenza, "ogni atto di caccia o di orticultura causa qualche rischio", anche in territori non protetti da tabù, nel caso in cui ne disturbasse i proprietari metapersonali – che di conseguenza punirebbero il responsabile "per non aver rispettato la loro versione delle leggi" (*ibidem*, p. 211). È interessante notare come gli Aborigeni australiani e alcune popolazioni della Nuova Guinea, senza possedere alcuna istituzione giuridica locale in quanto tale, abbiano rapidamente adattato il termine europeo "legge" alle proprie pratiche sociali. In svariati contesti, Robbins parla di "legge degli antenati", apparentemente riferendosi ai numerosi tabù legati al culto di Afek che organizzano le relazioni sociali umane. Il termine urapmin che è stato qui tradotto come "legge" – *awem* (agg.), *aweim* (sost.) – mappa un terreno morale fatto di proibizioni basate "su tipologie di autorità che scavalcano quelle prodotte *semplicemente* dalle azioni e dai patti degli uomini" (*ibidem*, p. 211). Per dirla in altro modo,

queste leggi corrispondono a "proibizioni basate sulla sacralità volte a plasmare l'insieme delle libertà umane" (*ibidem*, p. 184). Considerata la varietà di relazioni e pratiche sociali che vengono stabilite da Afek, si può immaginare quanto tali leggi fossero "articolate" e quanto "tutti fossero costantemente aggravati dal peso di almeno un qualche tabù" (*ibidem*, pp. 210-211). Sebbene gli Urapmin si vantassero di essere quelli che più di ogni altro Min erano guidati da tabù, gli altri non erano certamente da meno. I Tifalmin avevano a che fare per esempio con tabù che similmente sembravano essere "molto potenti" e che "sostenevano e compenetravano molti altri aspetti normativi ed etici della vita quotidiana" (Wheatcroft, 1976, p. 170). Questo è vero praticamente per definizione in quanto, seguendo i precedenti di Afek, l'intera popolazione è ordinata secondo tabù che segnano le differenze sociali tra uomini e donne, così come secondo i riti iniziatici o gli stadi di anzianità. Le regole negative (proscrittive) predicano strutture positive, e allo stesso tempo le sostengono.[13]

Tra i Telefolmin, gli Urapmin e probabilmente altrove, le violazioni dei tabù connessi a Afek venivano punite di norma in modo occulto, cioè senza il suo esplicito intervento. Tra i Tifalmin, d'altro canto, le forze metapersonali che agivano sia nel villaggio sia nella foresta erano attivamente impegnate a sanzionare i numerosi tabù che riguardavano la "vita di tutti i giorni". Tali punizioni, molto spesso, provenivano direttamente dagli illustri antenati le cui ossa erano custodite nel tempio di Afek. Altre volte, invece, queste venivano inflitte da "grandi assemblee" composte dai "fantasmi" (*sinik*) di animali senzienti e dotati di pensiero, veri e propri *inua* che colpivano le persone con malattie o distruggevano i loro campi. Quest'ultimo caso dimostra come anche le persone che rispettano i tabù legati al cibo, e quindi a Afek, possono comunque incorrere nella vendetta dei signori degli animali per averne ucciso e mangiato i figli. Come ha osservato Don Gardner a riguardo dei Mianmin, poiché ciascun animale ha una sua "madre" o un suo "padre", madri e figli umani rischiano di pagare un prezzo equivalente alla sorte toccata al

13. Sono in debito con Dan Jorgensen anche per questo punto che, come ha osservato, deriva dalle riflessioni di Lévi-Strauss.

figlio del genitore-animale. Così tra i Min delle regioni centrali, dove a essere genitore è un "padre di ogni cosa" come Magalim, la minaccia pare essere costante e generalizzata. Scrive Brumbaugh a proposito di Magalim:

> Tutti gli odori legati a donne e bambini attraggono il pericolo di Magalim. Questi può rendere le donne incinte, mangiare un bambino non ancora nato e lasciare in cambio uno dei suoi, oppure intromettersi senza essere notato tra una coppia che ha rapporti sessuali nei cespugli per depositare il proprio figlio; sarà quindi una sfida tra il potere dell'uomo e il potere di Magalim che determinerà il futuro del bambino. (Brumbaugh, 1987, p. 27)

Ne consegue che, nella misura in cui le persone sono socialmente definite in base ai cibi che possono o non possono mangiare, queste corrono il rischio di soffrire in due modi: puniti da Afek, madre degli umani, per aver mangiato nel modo sbagliato; oppure per mano della madre o del padre dell'animale per il fatto stesso di aver mangiato. Ed ecco che siamo di nuovo di fronte a "regole cosmiche" di ordine umano, applicate su tutto il territorio sociale da autorità metapersonali cui questo "appartiene".

DETERMINAZIONE SU BASE RELIGIOSA

A proposito dei Piaroa, popolo delle pianure del Sudamerica, Joanna Overing scrive:

> I signori della terra e dell'acqua possiedono oggi i domini dell'acqua e della giungla [...] entrambi hanno acquisito il controllo su tali habitat alla fine del tempo mitico. Questi due spiriti custodiscono i loro rispettivi domini, li proteggono, donano fertilità ai loro abitanti e puniscono coloro che mettono in pericolo le loro forze vitali. Inoltre cooperano come guardiani del cibo e delle coltivazioni. Il punto rilevante, ovviamente, è che gli abitanti di terra e acqua non sono controllati dall'uomo. (1983-1984, p. 341)

Poiché, come regola generale, i popoli esaminati hanno accesso in modo secondario o usufruttuario alle risorse "possedute" da Altri metapersonali, i rapporti di produzione si basano su una certa forma di sottomissione a queste altre "persone come noi". In

termini convenzionali, si potrebbe giustamente dire che gli spiriti possiedono i mezzi di produzione – se non fosse che questi cosiddetti "spiriti", metapersone in carne e ossa, in effetti *sono* i principali mezzi e agenti di produzione. Le risorse fondamentali – piante, animali, elementi terrestri o celesti e così via – sono considerate come soggetti dotati di intenzione, e molti degli strumenti utili agli uomini sono "artefatti-persone".[14] Una "economia", quindi, caratterizzata dalla prassi intersoggettiva in cui non esistono "oggetti" in quanto tali. Gli esseri metapersonali non si limitano solo a essere incapsulati in tutte le risorse primarie, ma anzi regolano l'intero processo di produzione. Essendo a tutti gli effetti dotati di intenzionalità, sono loro i giudici del successo o del fallimento degli sforzi umani. E questo perché è a loro che appartengono quelle forze vitali, conosciute come *mana*, *hasina*, *wakan*, *semengat*, *orenda* o *nawalak*, che fanno sì che gli orti siano floridi, che i maiali crescano e che gli animali selvaggi diventino visibili e disponibili. Alcuni decenni fa, Jonathan Friedman e Michael Rowlands, a proposito dei popoli "tribali" in generale, hanno posto la questione in questi termini: "L'attività economica in questo sistema può essere intesa solo come una relazione tra i produttori e il soprannaturale. Questo perché ricchezza e prosperità sono considerate come controllate direttamente da spiriti soprannaturali" (1978, p. 207).

Stiamo parlando ovviamente della personale idea che gli uomini hanno di ciò che esiste e di come si manifesta: una realtà plasmata dalla cultura che questi condividono con Altri metapersonali, cui sono assoggettati e in debito perché da loro traggono vita e mezzi di sostentamento. Di fronte alla certezza che dimostra il popolo kwaio riguardo al fatto che la loro prosperità sia "il risultato di un sostegno ancestrale", Roger Keesing si astiene dalla tentazione "di dire che i sacri processi ancestrali sono una mistificazione del mondo fisico reale", poiché "in un mondo dove gli antenati partecipano e controllano le forze della vita, questo è esperibile solo da parte di realtà soggettive" (1982, p. 80). Ma perché dovremmo chiamarle "realtà soggettive"? Se è vero che gli an-

14. "Nel caso degli Amerindi [...] il possesso di oggetti deve essere visto come un caso particolare della relazione di proprietà tra soggetti, e il manufatto-oggetto come caso particolare di manufatto-persona" (Fausto, 2012, p. 33).

tenati partecipano all'esistenza quotidiana delle persone e la controllano – se sono "empirici", come direbbe Fredrik Barth – una loro demistificazione smantellerebbe qualsiasi realtà "oggettiva".[15]

Non c'è da preoccuparsi: a tempo debito, con alcune pertinenti note etnografiche in mano, valuterò quale vantaggio o svantaggio accademico deriverebbe dal riconoscimento di tale "determinazione su base religiosa".

Non dobbiamo pensare che queste popolazioni fossero esentate da qualunque tipo di responsabilità riguardo al risultato dei processi di produzione, né che le loro conoscenze e abilità non giocassero un qualche ruolo. Come spiega uno sciamano inuit: "Non ci sono orsi in quella stagione perché non c'è ghiaccio; e non c'è ghiaccio perché c'è troppo vento; e c'è troppo vento perché noi mortali abbiamo offeso gli dei" (Weyer, 1932, p. 241). Ma anche in questi casi, qualcosa può essere fatto. In tutto il mondo, il metodo più comune utilizzato per compensare questa dipendenza dalle forze metapersonali è quello di pagare loro un tributo adeguato, per esempio attraverso un sacrificio. Il sacrificio, come sistema di tassazione che in cambio garantisce benefici da parte delle forze che sono al comando, rappresenta una parte fondamentale del processo di produzione. Come ha detto Marcel Mauss, poiché gli spiriti "sono i veri proprietari delle cose e dei beni del mondo", è con loro che lo scambio è più necessario (1925, p. 26). Un uomo tifalmin racconta come funziona:

> Quando portiamo le prede marsupiali che abbiamo cacciato in segreto nell'anawok [casa di culto degli uomini] durante le cerimonie, diciamo alle amkumiit [reliquie degli antenati] e alle ossa di maiale [delle feste passate], "dovete prendervi cura di noi e rendere i nostri maiali grandi e abbondanti, e il nostro taro immenso". Non appena avremo pronunciato queste parole, vedremo i risultati nei nostri campi. Faranno esattamente quello che abbiamo chiesto. (Wheatcroft, 1976, p. 392)

15. All'interno della stessa monografia, Keesing tenta più avanti di recuperare queste "intuizioni politiche" a favore dell'opinione convenzionale secondo cui le potenze spirituali del sistema dei Kwaio sono in realtà un riflesso ideologico del sistema dei big men. Eppure, oltre al fatto che il mondo degli spiriti kwaio è molto più complesso morfologicamente rispetto a quello della società umana, i big men kwaio non possiedono alcun potere di vita o di morte, tantomeno quello dei loro antenati.

Al di là di questa supponenza, i Tifalmin non tengono davvero tutto sotto controllo. Come ha giustamente notato Edmund Leach a proposito di tali sacrifici, nonostante l'apparenza del dono e della reciprocità, gli dei non hanno bisogno di ricevere doni. Che problema avrebbero difatti a procurarsi da soli gli animali? Quello che gli dei davvero vogliono sono "segni di sottomissione" (Leach, 1976, pp. 82-93). Ciò che gli dei e gli antenati hanno, e che popoli come i Tifalmin cercano, è la forza vitale che fa prosperare i campi, gli animali e le persone. I potenti esseri metapersonali devono quindi essere propiziati, incoraggiati, compensati o altrimenti rispettati e placati – e a volte persino ingannati – e questa è la condizione necessaria delle pratiche economiche umane. Come ha detto Hocart, sulla base della sua esperienza etnografica: "Non c'è religione nelle Figi, ma solo un sistema che in Europa è stato diviso in religione e commercio".

Nella lingua che si parla alle Figi, come lui sapeva bene, la stessa parola (*cakacaka*) si riferisce indiscriminatamente al "lavoro" – come quello nei campi – o al "rituale" – sempre nei campi.

Allora perché chiamarla "produzione"? Come possiamo dunque accordare una qualche rilevanza all'azione umana se gli umani non sono responsabili per il risultato della produzione? Se sono gli antenati che fanno crescere il taro a seconda delle loro inclinazioni, o se è *Sila Inua*, l'Aria, o gli stessi orsi a far sì che la caccia abbia successo? In alcune preziosissime pagine del suo recente *Oltre natura e cultura* (2005), Philippe Descola sostiene in modo convincente che la nostra comune nozione di "produzione" non è adeguata a descrivere la prassi umana di un cosmo metaumano. Laddove persino gli animali e le piante sono esseri pensanti, abbiamo bisogno di un'antropologia hocartesiana, e non cartesiana. Più che una relazione soggetto-oggetto in cui un individuo eroico dà forma a una materia inerte, modellandola secondo i propri piani, si tratta in questo caso di relazioni intersoggettive tra gli umani e le metapersone le cui disposizioni saranno decisive per il risultato materiale. Descola può concludere, in base alla sua esperienza in Amazzonia, che è "privo di senso" parlare di "produzione agricola" in una società in cui il processo si svolge come forma di parentela interspecie:

> Le donne achuar non "producono" le piante che coltivano: hanno con loro una relazione da persona a persona, si rivolgono ad ognuna per avere un contatto con la sua anima e così conciliarsela, favorire la sua crescita e aiutarla negli scogli della vita, proprio come fa una madre con i suoi figli. (2005, p. 324)

Non dimentichiamoci della signora e madre delle piante coltivate, Nankui, descritta altrove da Descola (1996, p. 192 sgg.): divinità la cui presenza nei campi è fonte di abbondanza, tranne quando causa catastrofe e distruzione perché offesa. Da qui la necessità di mantenere un "contatto diretto, armonioso e costante con Nankui", così come efficacemente fanno quelle donne che si definiscono come *anentin*, termine applicato alle persone in possesso della conoscenza occulta e delle competenze rituali necessarie a intrattenere relazioni fruttuose con la dea.

Come spiegato da Simon Harrison riguardo al processo agricolo dei Manambu del Medio Sepik (Nuova Guinea), le persone non *creano* il raccolto, ma lo *ricevono* dai loro fornitori ancestrali. "Ciò che potrebbe passare per 'produzione'", scrive, "corrisponde in realtà a incantesimi attraverso cui gli antenati totemici vengono richiamati dal loro villaggio da parte degli stregoni del clan affinché le patate dolci crescano abbondanti e aumenti la quantità di pesce e coccodrilli disponibili per la caccia" (1990, p. 47). Questo perché "le patate dolci non vengono create grazie alla coltivazione" ma, come tutti i cibi coltivati e selvatici, "entrano nel mondo fenomenico in quanto 'fornite' dai villaggi mitici per mezzo dei rituali" (*ibidem*, p. 63). Siamo dunque di fronte a un sistema di economia politica o, per essere precisi, di economia cosmopolitica, visto che il riconoscimento per i frutti del raccolto va a coloro che riescono a mettersi in contatto con gli antenati per mezzo delle loro competenze occulte, piuttosto che al giardiniere che conosce i terreni giusti dove piantare le patate dolci. Naturalmente, qualcuno potrebbe affermare che, qui come altrove, le abilità tecniche umane, le condizioni climatiche e la fotosintesi sono responsabili di tali frutti materiali e per ciò che è realmente accaduto; ma anche qui, come altrove, la questione culturale decisiva, da cui derivano tali specifici effetti politici, è, piuttosto: *cos'è che (sappiamo che) è successo?* E ciò che è successo è che gli stregoni del clan hanno fatto

arrivare le patate dolci direttamente dai villaggi degli antenati. In questo consistono la realtà umana e i presupposti in base ai quali le persone agiscono, e da qui parte il sapere dell'antropologia.

Ulteriori notizie etnografiche sulla natura spirituale delle basi materiali sono facili da trovare. Chiudo con un ultimo esempio che ha l'ulteriore vantaggio di affrontare la questione, sollevata dal lavoro di Harrison, del potere umano in un sistema politico cosmico. Il caso è quello dei Melpa e dei loro vicini della regione di Hagen. I fautori del benessere umano corrispondono qui a un gran numero di esseri metaumani: le divinità del Popolo del Cielo (inclusa la loro personificazione collettiva nella figura di "lui stesso, il Cielo"); i "grandi spiriti" dei culti maggiori; gli umani defunti, sia parenti morti di recente sia gli antenati del clan; e infine i numerosi "spiriti della natura" o *inua*, padroni del selvaggio.

> Negli affari commerciali ed economici [...] nelle campagne di guerra o durante le grandi feste, qualsiasi successo è visto come il risultato dell'aiuto di spiriti benevoli [...]. Si dice che gli spiriti benevoli "piantano i nostri campi per noi" e "rendono i nostri maiali grandi e grassi" [...]. Si dice che "allevino i maiali". (Strauss, 1962, p. 148)

Le funzioni di queste figure metapersonali sono in gran parte ridondanti, e riguardano sempre il favorire o mettere in pericolo il benessere delle persone. Sarà sufficiente focalizzare l'attenzione su alcuni specifici modi in cui determinate metapersone esercitano il loro potere di vita o di morte, al fine di comprendere anche in che modo contribuiscono al potere umano dei big men.

Se è stato il Popolo del Cielo ad aver "mandato giù" gli umani e i loro mezzi di sostentamento, i veri responsabili per la salute e il benessere dei loro discendenti sono in realtà gli antenati, assieme agli spiriti dei cari defunti – anche se, generalmente, per punire gli umani, questi si servono dei più spietati *inua* della natura selvaggia. Come destinatari di frequenti sacrifici, i defunti proteggono i loro parenti da incidenti, malattie e sfortuna. "Prepareranno i campi e gli orti per noi [...] alleveranno per noi i maiali, ci guideranno nel cammino e nei viaggi commerciali, ci doneranno un gran numero di bambini [...] saranno al nostro fianco in tutti i modi" (*ibidem*, p. 272). E così, su scala più ampia, quando viene

dedicata loro una casa di culto, gli spiriti del clan "fanno prosperare i nostri campi [...] moltiplicare i nostri maiali, proteggono le nostre mogli, i bambini e i maiali dalle pestilenze e dalle malattie, tengono a bada la stregoneria e gli spiriti maligni" (*ibidem*, p. 279). Ma se gli orti vengono piantati senza che siano stati compiuti i dovuti sacrifici, "lo spirito-proprietario dissotterra i frutti e li mangia" (Vicedom, Tischner, 1943-1948, 2, p. 677). In contrasto con questa attenzione costante, i Grandi Spiriti dei culti collettivi vengono celebrati con cerimonie solo a intervalli di anni. In queste occasioni, il gran numero di maiali sacrificati testimonia l'eccezionale capacità delle divinità di moltiplicare i beni promuovendo la crescita, la fertilità e la ricchezza delle persone. Sotto questo aspetto, sia i defunti sia le divinità sono particolarmente utili per i big men e per gli aspiranti tali, perché rappresentano la fonte essenziale del loro potere di umani:

> Noi persone ricche [cioè i big men] viviamo facendo sacrifici al Kor Nganap [Grande Spirito Femminile]; questo ci consente di fare molti moka [festival di scambi di maiali]. Grazie a questo spirito diventiamo ricchi, generiamo molti figli che rimangono sani e vivi, e ci manteniamo in salute. I nostri orti producono molti frutti. Questo è ciò che fa Kor Nganap, ed è per questo che compiamo sacrifici in suo favore. (*Ibidem*, 2, p. 794)

Gli Strathern raccontano che quando un big man intraprende un viaggio alla ricerca di oggetti di valore, chiede agli antenati del suo clan di venire a sedersi sulle sue palpebre e indurre così il suo partner commerciale a separarsi dai suoi oggetti di valore. I big men sono aiutati anche dai fantasmi dei parenti stretti, che possono essere richiamati mangiando la spina dorsale di maiale cucinata appositamente per loro. Questi stessi antenati e fantasmi siedono poi al fianco del big man durante le cerimonie che questo organizza per affermare la sua fama e il suo status (Strathern, Strathern, 1968, p. 192).

In un altro scritto, Andrew Strathern afferma che, tra gli Hagen, i big men possedevano "una grande quantità di accessori sacri e magici che giocavano una parte fondamentale, dal punto di vista della popolazione, nel dare loro accesso alla ricchezza da cui dipendeva il loro potere" (1993, p. 147). Nella stessa opera,

Strathern elenca una serie di tipologie di figure di comando in uso in svariate società degli altopiani della Nuova Guinea – Baruya, Duna, Simbari Anga, Kuskusmin e Maring, oltre ovviamente ai Melpa – per dimostrare che le "fonti rituali di potere" corrispondono a una forma melanesiana di *realpolitik*: sono cioè la condizione che rende possibile l'autorità umana, per quanto riguarda sia le pratiche con cui è acquisita, sia i motivi per cui viene rispettata. A ogni modo, non possiamo abbandonare del tutto il materialismo storico e ribaltare Hegel un'altra volta, visto che, a proposito dei big men, si può ancora parlare di determinismo economico. Sebbene, in realtà, questo determinismo non sia propriamente di tipo economico.

IN CONCLUSIONE

Per concludere: anche le scienze della società e della cultura hanno bisogno della loro rivoluzione copernicana. Parlo del bisogno di un cambiamento di prospettiva che passi dal considerare la società umana come centro di un universo sul quale proietta le proprie forme – ossia dalle convenzioni durkheimiane, marxiste e struttural-funzionalistiche – al prendere in considerazione l'evidenza etnografica del fatto che le persone dipendono da una schiera di Altri metapersonali che regolano l'ordine terreno, il suo benessere e l'esistenza stessa che in esso si svolge. Per Durkheim, dio era espressione del potere della società: le persone sentivano di essere controllate da un qualche potere, ma non sapevano da dove questo venisse. Se ciò che è stato detto qui ha però un qualche fondamento, dovremmo dire che, in realtà, dio è espressione della mancanza di potere della società. La finitezza è la condizione universale dell'essere umano: le persone non hanno il controllo sulle condizioni essenziali della loro esistenza. Ho espresso questo banale e poco originale concetto già troppe volte, ma voglio ripeterlo ancora una volta: se le persone controllassero davvero le loro vite, non si ammalerebbero né morirebbero. Così come non governano il tempo e le altre forze esterne da cui dipende il loro benessere. La forza vitale che permette alle piante e agli animali di crescere, o alle donne di mettere al mondo i figli, non è nelle mani dell'uomo. Il fatto che quest'ultimo tenda a reificare tale forza – sotto forma

di *mana*, *semengat* o simili – e a ricondurla ad autorità esterne a lui simili, non corrisponde del tutto a una falsa coscienza, sebbene possa essere infelice. Vita e morte vengono da altrove, da forze che risiedono al di fuori della società umana, anche se evidentemente si interessano alla nostra esistenza. Devono necessariamente essere, come dicono i Chewong, "persone come noi".

Per quel che riguarda la relazione tra le autorità cosmiche e l'ordine sociale degli esseri umani, essa non sarà mai equilibrata, né sotto il punto di vista morfologico né sotto quello del potere. Come ho cercato di dimostrare, soprattutto parlando di società egualitarie e prive di figure di comando, non c'è traccia tra gli uomini di figure che corrispondano nella struttura o nella pratica alle forze che li circondano. Tra queste società non ci sono autorità umane del calibro di Sedna, Sila, Ungud, il Primo Serpente, Afek, Magalim, Nankui, o come il Popolo del Cielo della Nuova Guinea.[16] Quel che Viveiros de Castro scrive a proposito degli Araweté, e dei popoli Tupi-Guaranì in generale, vale ampiamente per le altre società definite classicamente come "acefale":

> Come spiegare la coesistenza di un'organizzazione "scarsamente strutturata" (poche categorie sociali, assenza di segmentazione globale, debole istituzionalizzazione delle relazioni interpersonali, mancanza di differenziazione tra pubblico e privato), con la capillare tassonomia del mondo degli spiriti [...] la presenza attiva di quel mondo nella vita quotidiana e un orientamento di pensiero "gotico" prettamente verticale [...]? Società come quella Araweté rivelano quanto assolutamente banali siano i tentativi di stabilire consistenze funzionali o corrispondenze forzate tra morfologia e cosmologia o tra istituzione e rappresentazione. (1992, pp. 2-3)

A prescindere dai numerosi esseri malevoli e mutaforma con poteri sovrannaturali che infliggono alle persone ogni sorta di sofferenza, Viveiros de Castro descrive una società di divinità im-

16. A proposito dell'equivalente huli del Popolo del Cielo Hagen, R.M. Glasse scrive: "I Dama sono divinità – esseri estremamente potenti che controllano il corso della natura e interferiscono con gli affari degli uomini". Uno su tutti, Datagaliwabe, "particolare spirito la cui unica preoccupazione è punire le violazioni delle regole di parentela" (1965, p. 27) – ma anche menzogne, furti, adulterio, omicidio, incesto, violazioni delle regole esogamiche e dei tabù rituali – provoca malattie, incidenti, morte o ferite in guerra (*ibidem*, p. 37).

mortali che abitano il cielo e che non hanno eguali sulla Terra, che forniscono cibo alle persone, ma al tempo stesso divorano le loro anime, che sono in grado di mantenere il cielo a distanza e resuscitare i morti, dei che sono "straordinari, splendidi ma anche terribili, strani – in una parola, grandiosi" (*ibidem*, p. 69).[17]

Ma è vero anche che questi hanno sciamani dotati di poteri affini (*ibidem*, p. 64), come molte altre società simili. Anche dove non ci sono veri e propri capi, si trovano di solito autorità umane di qualche tipo: big men, great men, maghi guardiani, guerrieri, anziani. Tuttavia, considerato il fondamento della loro autorità, questi personaggi rappresentano eccezioni che confermano la regola della sovranità come prerogativa delle entità metapersonali; perché, come per gli sciamani inuit o per i big men degli Hagen, la facoltà di comandare gli altri è trasmessa loro attraverso i servigi che rendono a questi Altri metapersonali. Infatti, come scrivono Vicagen e Tischner dei Melpa: "Qualsiasi manifestazione di potere nelle persone o nelle cose è ascritta a un potere soprannaturale o nascosto", che si tratti di avere buoni raccolti, molti figli, successo nel commercio, o una posizione di rispetto nella comunità (1943-1948, 1, p. 43).

Nel suo importante lavoro sui Piaroa della regione dell'Orinoco, Joanna Overing (1983-1984, 1989) nota che il potere di generare nuova vita non apparteneva agli umani, ma era magicamente trasmesso dagli dei agli individui per opera dei capi tribù. Questi, noti come *ruwang*, erano i soli in grado di ricorrere ai potenti canti e di viaggiare nelle terre degli dei, da cui prendevano le forze della produttività sotto forma di "perle di vita" per poi inserirle negli individui della loro comunità. Non si tratta, come sottolinea Overing, di un'economia politica nel senso che i leader tribali controllassero il lavoro degli altri. Ma poiché assorbivano più poteri divini di altri, questi erano responsabili per la costruzione della comunità: "Senza il lavoro del *ruwang*, la comunità non poteva essere istituita e, grazie al suo maggiore potere generativo, questo era anche il membro più produttivo della comunità" (1989, p. 172).

17. Per una simile struttura di divinità in un ambiente non Tupi, vedi Jon Christopher Crocker (1983, p. 37 sgg.) a proposito degli spiriti *bope* dei Bororo. In entrambi i casi, riservando agli dei la giusta quota di alcuni cibi, la gente è benedetta con fertilità e abbondanza dei frutti della natura.

In regimi cultural-ontologici di questo tipo, dove ogni tipologia di successo sociale umano è attribuita a forze metapersonali, non esistono autorità puramente secolari. Roger Keesing riferisce di un giovane e ambizioso Kwaio che sembra essere sulla buona strada per diventare un big man, come dimostrano la sua incredibile padronanza delle genealogie, la sua conoscenza enciclopedica delle tradizioni degli antenati e delle loro faide, la sua bravura come cantante di canti epici, e l'acquisizione da parte sua di poteri magici. Di conseguenza, egli "non acquisisce solo il controllo intellettuale della sua cultura, ma anche i potenti strumenti per perseguire ambizioni secolari come quella di diventare un organizzatore di banchetti" (Keesing, 1982, p. 208). Oppure, a proposito degli Aborigeni australiani, Helmut Petri sostiene per esempio che la ragione per cui alcuni "guaritori" e anziani ungariny sono così influenti e autorevoli nelle loro comunità è che "sono considerati come persone in cui i tempi primordiali sono particolarmente vivi, in cui rivivono i grandi eroi e i portatori di cultura, e che mantengono un legame interiore tra passato mitico e presente" (1954, p. 69). Non che coloro che possiedono poteri divini, o che ne siano favoriti, siano necessariamente esenti dal controllo dei loro simili, considerata la pressione che gli altri membri del gruppo possono esercitare su di loro affinché usino il loro potere per il bene comune. È qui che entra in gioco il famoso carattere "egualitario" di questi popoli. Tony Swain (1993, p. 52) nota che, tra i nativi australiani, la comune essenza che gli anziani condividono con la terra comporta per loro l'obbligo di farla abbondare di vita – un dovere al quale il popolo farà sempre sì che si attengano. Swain ci tiene a insistere sul fatto che l'accesso dei leader alle posizioni rituali equivale grossomodo a un controllo dei "mezzi di produzione", e quindi che non siamo di fronte a quel tipo di società comunista e non gerarchica "immaginata dai primi marxisti". D'altronde, persone comuni senza accesso diretto alle fonti metapersonali di fertilità "possono ordinare, e lo fanno, ai custodi del rituale di 'lavorare' per procurare loro il cibo: 'Fai il padre, voglio mangiare' dicono". Tutto ciò ci riporta al problema della mistificazione.

Come ho già detto, bisogna guardarsi dallo screditare i rapporti di dipendenza che gli umani hanno con le divinità, gli antenati, i fantasmi o persino gli uomini-foca, come tante semplici mistifica-

zioni. Bene, nessuno al giorno d'oggi si sognerebbe di ricondurre tali idee a una "mentalità primitiva". E in virtù di quanto detto finora, non si può più affermare che queste credenze negli "spiriti" equivalgano a una chimera ideologica perpetrata dalla classe dominante nell'interesse di mantenere il suo potere – secondo, cioè, quel principio volteriano del "Non esiste alcun Dio, ma non ditelo al mio domestico". Qui al contrario abbiamo divinità, ma nessuna classe dirigente. E ciò che tipicamente troviamo in queste società è, ancora, la coesistenza in una stessa realtà sociale di umani e metaumani dotati di potere di vita e di morte sui primi. Le implicazioni di tutto questo, come ho detto, sembrano essere di portata storica mondiale. Così come per i big men e per gli sciamani, il rivolgersi alle autorità metapersonali per conto di altri è il valore politico fondamentale di tutte le società umane organizzate in questo stesso modo. Farlo per proprio conto si chiama stregoneria, ma effondere i poteri vitali del dio sugli altri equivale a essere un dio tra gli uomini. Il potere politico degli uomini deriva dall'usurpazione del potere degli dei. Ciò equivale anche a dire che le rivendicazioni sul potere divino, manifestatesi in modi che variano dal cacciatore che condivide il cibo o dallo sciamano che cura le malattie al re africano che porta la pioggia, sono state il fondamento del potere politico per gran parte della storia umana. Compresi i regni come quello dei Kwakiutl, dove

> i capi sono i regolatori, i concentratori e i gestori dei poteri soprannaturali [...]. I capi umani vanno in regni alieni e hanno a che fare con esseri alieni al fine di raccogliere nawalak [generico potere vitale], per poi concentrarlo nella casa cerimoniale. Quando concentrano dentro di sé il nawalak, i salmoni vanno da loro. Il potere di attirare il salmone è equiparato al potere di attirare le persone. Tale potere deriva da nawalak e dimostra l'esserne entrati in possesso. (Goldman, 1975, pp. 198-199)

Non è stato il potere militare o la prosperità economica del popolo Abelam a esercitare influenza sulle varie altre comunità sepik della Nuova Guinea, e a renderle desiderose di adottare le forme culturali degli Abelam, quanto piuttosto il "potere soprannaturale" che i loro successi dimostravano. "Il successo negli affari di guerra e l'abilità nel coltivare patate dolci, quelle lunghe e di for-

ma fallica in particolar modo", spiega Anthony Forge (1990, p. 162), "rappresentava in termini locali la semplice manifestazione materiale di una più importante forma di egemonia in mano agli Abelam, ossia quella sul potere concepito essenzialmente in termini magici e rituali". Ciò che ha permesso agli Abelam di avere patate dolci più grandi, giardini più produttivi, e di occupare un territorio che una volta era in mano ad altri è stato il loro "accesso superiore al potere soprannaturale". Di conseguenza, la portata politico-culturale degli Abelam si estese ben oltre il loro reale controllo politico-economico. Al di là di qualsivoglia costrizione politica o materiale, gli Abelam erano ammirati e temuti per il loro legame superiore con il potere cosmico in ogni sua forma, ma soprattutto nella "espressione concreta" dei rituali, degli edifici e di una vasta gamma di oggetti, decorazioni e stili estetici. La cultura degli Abelam, pertanto, si estese al di fuori dei suoi confini in virtù dell'evidenza del rapporto con un potere maggiore, più che per la sua propria forza (*ibidem*, p. 163 sgg.).

I "tribali" e i contadini del Sud-Est asiatico sono ben noti per le loro "feste di merito" sacrificali in cui l'esposizione e/o la distribuzione di bestiame, alimenti e oggetti di valore rituale come vasi di porcellana e tessuti importati rappresentano l'occasione in cui vengono a costituirsi le autorità locali. Ma non sono tanto i benefici economici elargiti alla popolazione a sancire questa autorità – né tantomeno il popolo dipende dal promotore della festa sacrificale per quanto riguarda i mezzi di sostentamento – quanto il rapporto privilegiato che l'organizzatore della festa intrattiene con le fonti metaumane di prosperità. Come commenta Kaj Århem riguardo alla "ricchezza rituale" così spesa:

> Tale ricchezza rituale è considerata come potere spirituale oggettivato: un segno che il proprietario è benedetto e protetto dagli spiriti personali. Il contatto stretto con gli spiriti si manifesta attraverso la buona salute e nell'avere una famiglia numerosa. La benedizione degli spiriti si conquista con una condotta corretta, cioè rispettando i precetti cosmologicamente supportati dell'ordine sociale e morale, e, soprattutto, organizzando continuamente sacrifici di animali, le cosiddette "feste di merito". La ricchezza, il sacrificio e la benedizione spirituale sono così collegati in un infinito circuito di feedback positivi. L'implicita reificazione del potenziale spiritua-

le sotto forma di ricchezza e potere mondano – la sua acquisizione e accumulazione quanto la sua perdita – è un elemento centrale della cosmologia e della politica del Sud-Est asiatico. (2016, p. 20)

L'abilità economica è un potere metafisico.[18] Ciononostante, ci sono altri modi ben noti, da quello magico a quello militare, di dimostrare tale potenza metaumana. Anche in materia di regalità, l'autorità del re può avere poco o nulla a che fare con l'accumulo e la disposizione delle ricchezze. In alcuni dei regni africani guidati da un re straniero descritti altrove (vedi il capitolo 5 di questo volume), il potere consisteva essenzialmente in azioni rituali che garantissero il benessere delle persone: l'autorità per compierle era data dalla discendenza da eminenti origini straniere, affiancata di solito dalle tradizionali storie di imprese di caccia o di guerra compiute dal fondatore dinastico. In più di un regno africano, come dimostrano Shilluk, Lovedu e Alur, tali re stranieri "facevano piovere", ma non governavano. Al di là dell'appartenenza a una prestigiosa dinastia di sovrani stranieri e della sua connessione con il grande e antico regno di Nyoro-Kitara, riferiva Aidan Southall che un sovrano alur era venerato dai suoi sudditi più per il suo potere di fermare la guerra che per quello di scatenarla. "Ciò che è sempre al primo posto nella mente delle persone, e che sancisce la sua autorità rituale, è il suo potere di provocare o trattenere la pioggia, piuttosto che quello di invocare forze inarrestabili per sconfiggere un avversario" (1956, p. 246):

La pioggia (koth) è sinonimo materiale di benessere in generale, e la capacità di un capo di dar prova dell'abilità di controllarla era la testimonianza chiave della sua efficienza. Il controllo, da parte del capo, della pioggia e del clima, insieme alla sua condotta relativa al sacrificio e al culto nei santuari del regno, rappresentava nelle menti dei suoi sudditi la responsabilità generale e fondamentale sia per il loro benessere materiale che morale. (*Ibidem*, p. 239)

Avrete notato che sono tornato al punto di partenza: cioè a Hocart e al suo *Re e consiglieri*. Le forme di governo in generale e la

18. Geertz (1980) aveva ragione a parlare di uno "stato teatrale" balinese. E avevano ragione quelli che lo hanno criticato per averne sottovalutato la dimensione materiale.

regalità in particolare si sviluppano attorno all'organizzazione del rituale. Come detto prima, noi accademici di inclinazione più scettica o positivista siamo liberi di demistificare le apparenti illusioni degli altri. Possiamo pure spezzettare la loro realtà e considerare la società come autonoma, dire che gli dei sono frutto della fantasia, e limitare lo studio della natura alle cose concrete. Per dirla nel gergo di Chicago, possiamo dire che noi sappiamo meglio di loro come stanno le cose. Ma se davvero lo facciamo, diventerà molto più difficile conoscerli meglio. Per quanto mi riguarda, io mi dichiaro ancora hocartesiano.

Un'ultima nota personale. Scritto da uno di una certa età, questo articolo presuntuoso ha tutta l'aria di essere un canto del cigno. Allo stesso tempo, con la sua preoccupazione per le forme culturali scomparse o in via d'estinzione, assomiglia quasi alla civetta di Minerva che prende il volo al crepuscolo. Come che sia, riesce comunque a prendere questi due piccioni con una fava.

CODA

Già editato, questo testo stava andando in stampa quando per caso ho scoperto che nel 1946 Thorkild Jacobsen aveva già formulato il concetto di "Stato cosmico" in riferimento alle politiche mesopotamiche del terzo millennio avanti Cristo. Lo studio che Jacobsen ha compiuto del sistema metapersonale universale in uso nel contesto delle città-Stato anticipa di fatto molti degli elementi trattati nel qui presente capitolo – in particolar modo la sua osservazione secondo cui "l'universo come entità unica organizzata rappresentava una società, uno Stato" (1946, p. 149). Governata dalle autorità divine, la società umana costituiva soltanto una parte subordinata di questa società più grande, insieme a tutti gli altri fenomeni e soggetti che abitano il cosmo, dagli animali alle piante e dalle pietre alle stelle: ciascun essere animato (*inua*) era dotato allo stesso modo di personalità e intenzionalità. Jacobsen descrive così un mondo gerarchicamente strutturato in cui l'umanità era solo una delle possibili forme parallele di esistenza. Per esempio:

> La società umana era per i popoli della Mesopotamia solo una parte della più ampia società dell'universo. L'universo mesopota-

> mico – che non consisteva di materia inerte perché ogni pietra, albero, o cosa concepibile in esso era un'entità dotata di volontà e carattere propri – era parimenti fondato sull'autorità: oltretutto i suoi membri obbedivano automaticamente e volentieri agli ordini, che li facevano agire come dovevano agire [...]. Quindi l'intero universo dimostrava l'influenza esercitata dall'essenza peculiare di Anu [il Cielo, re e padre degli dei]. (*Ibidem*, p. 139)

Dalle descrizioni di Jacobsen, questo animismo universale appariva come classificatorio: i soggetti con caratteristiche analoghe erano singole manifestazioni di una particolare figura a comando delle specie; e lo schema era disposto su più livelli gerarchici – gli esemplari delle specie erano a loro volta posseduti da entità superiori e divine, così che l'intero universo era regolato attraverso lo spirito delle divinità cosmiche che risiedeva in ogni suo elemento. Mentre l'essenza di Anu si manifestava in tutto l'universo, la dea Nidabe creava e abitava gli utili canneti palustri facendoli germogliare grazie alla sua presenza. "Era un tutt'uno con ogni singola canna, nel senso che la permeava come agente animatore e caratterizzante, ma non confondeva la sua singola identità in quella del fenomeno concreto, che non era limitata a una o a tutte le canne esistenti" (*ibidem*, p. 132). Si noti che questo tipo di realismo filosofico, con il dio come personificazione della classe di cui gli individui sono membri, risponde a una logica generale di partibilità o dividualismo. Il dio è un soggetto dividuo che si manifesta in vari altri esseri, come nella "miriade di corpi" (*kino lau*) degli dei hawaiani, e allo stesso tempo esiste indipendentemente da loro. Per lo stesso motivo, i vari membri di una classe divina sono al tempo stesso manifestazioni del dio e (in)dividui a sé stanti.

Seguendo questa logica classificatoria, Jacobsen fornisce una descrizione della regalità divina mesopotamica che è simile a quella presente in molta dell'antropologia classica secondo cui, per quanto il re corrisponda a una qualche forma di divinità, il dio non corrisponde a una qualche forma di sovrano. Nyikang è Juok, ma Juok non è Nyikang; il Capitano Cook è Lono, ma Lono non è il Capitano Cook. Allo stesso modo, il re mesopotamico rappresenta Anu, ma Anu non è un re. In effetti, secondo questo principio di partibilità, il re mesopotamico è identificato

in varie vesti come Enlil, Marduk, o tutte le altre divinità. (Interessante il racconto fornito da Hocart [1936, p. 88] a proposito di un importante capo delle Figi che, dopo aver elencato i grandi dei del regno, disse: "Questi sono tutti i miei nomi".) Questo tipo di animismo intersoggettivo è di gran lunga il tipo più comune di regalità divina: il re come manifestazione umana del dio, come suo emblema, più che l'umano come divinità in sé, sul modello dell'autoproclamato dio romano Augusto. Anche Jacobsen conferma così il principio secondo cui l'autorità umana corrisponde all'appropriazione del potere divino. Durante le cerimonie, il re mesopotamico impersonava il dio e quindi acquisiva e controllava il suo potere. Attraverso una sorta di usurpazione, per così dire, un uomo poteva "rivestirsi di questi poteri, dell'identità degli dei, e attraverso le sue stesse azioni, in questa veste, induceva le forze ad agire come voleva che agissero" (Jacobsen, 1946, p. 199).

Per il resto, il testo di Jacobsen fornisce i soliti sospetti ontologici di un cosmo metapersonale: nessuna opposizione soggetto-oggetto e, a maggior ragione, nessuna differenziazione tra uomo e natura – non potremmo forse dire: nessuna opposizione tra cultura e natura? (Osservazioni simili sono contenute nel volume di John A. Wilson [1946] sull'antico Egitto, e di H. e H.A. Frankfort [1946] sulle civiltà antiche in generale.) Data questa soggettività universale come questione di esperienza comune, nemmeno gli antichi mesopotamici conoscevano un regno trascendente, "soprannaturale". "L'universo mesopotamico non aveva 'diversi livelli di realtà'" (Jacobsen, 1946, p. 149).

Gli esempi etnografici che ho utilizzato per questo capitolo sono stati deliberatamente tratti da cosiddette "società egualitarie" che si trovano lontane da qualsiasi sistema statale, per evitare di correre il rischio che le politiche cosmiche in questione potessero essere state diffuse o altrimenti importate da un regime già esistente di sovrani regnanti e dei nel cielo. Tuttavia, mettendo a confronto il lavoro di Jacobsen con quel che accade tra popoli come gli Inuit o come quelli della Nuova Guinea, sembra più probabile che sia successo il contrario: cioè che le antiche civiltà abbiano in realtà ereditato regimi cosmologici del genere, che già da tempo erano consolidati nelle società umane. Se così fosse,

lo Stato umano era la realizzazione di un ordine politico già prefigurato nel cosmo: non erano gli dei a essere stati immaginati a partire da un modello terreno, ma lo Stato a essere arrivato sulla Terra a partire dal cielo.

2

LA REGALITÀ DIVINA DEGLI SHILLUK

SULLA VIOLENZA, L'UTOPIA E LA CONDIZIONE UMANA

David Graeber

Dio ci uccide.
Proverbio malgascio

"Gli Stati", come ho suggerito una volta, hanno un carattere peculiarmente duale: sono al tempo stesso "forme di saccheggio e di estorsione istituzionalizzata, e progetti utopici" (Graeber, 2004, p. 66). In questo saggio vorrei provare a sostanziare questa affermazione riesaminando uno dei casi più famosi nella storia dell'antropologia: la regalità divina degli Shilluk del Sudan nilotico.[1]

Gli Shilluk sono stati, almeno dai tempi di Sir James Frazer, il *locus classicus* dei dibattiti sulla natura della regalità divina; tuttavia, quella del regno può sembrare una scelta singolare per l'esplorazione della natura dello Stato. Il regno shilluk chiaramente non era uno Stato. Il *reth* shilluk, o re, era privo di qualsiasi amministrazione e non aveva granché modo di far rispettare la sua volontà. Ciononostante, penso che uno dei motivi per cui gli antropologi, assieme ad altri, hanno trovato il caso shilluk così avvincente sia stato non solo perché sembravano così vicini a rappresentare la fantasia apparentemente bizzarra di Frazer circa gli dei-sovrani primordiali che vengono ritualmente sacrificati quan-

1. Queste parole sono state scritte sei anni fa, e da allora riflessioni su casi come questi mi hanno portato a chiedermi se la natura dello "Stato" sia la questione più utile su cui interrogarmi. Tuttavia, credo che sia meglio lasciare la discussione per lo più per come era in piedi originariamente. Faccio notare che "Shilluk" è un'arabizzazione del termine nativo, *Collo* o *Chollo*. Molti degli attuali sudditi del re ora usano *Chollo* quando scrivono in lingua inglese. Ho mantenuto l'utilizzo storico principalmente per evitare confusione.

do scade il loro mandato, ma anche perché condividono l'intuizione che queste versioni apparentemente minimali e ridotte del potere sovrano possano dirci qualcosa di profondo sulla natura del potere più in generale, e dunque, in conclusione, sugli Stati. Mi sembra che ciò sia particolarmente vero per i sopracitati elementi predatori e utopici, i quali qui possono essere entrambi visibili in forma embrionale.

Una premessa è d'obbligo. Non sto dicendo questo perché credo che il sistema politico shilluk sia in qualche modo "primitivo", o perché penso che le forme di sovranità che sono poi sbocciate nello Stato moderno stessero soltanto iniziando a emergere qui come un'idea semi-formata. Sarebbe assurdo. Chiunque vivesse, come gli Shilluk, a pochi giorni di cammino da antichi centri di civilizzazione come Egitto, Meroe o Etiopia probabilmente era perfettamente consapevole di cosa fosse un governo centralizzato. È anche possibile (non lo sappiamo) che i re shilluk in passato fossero nettamente più potenti di quanto non lo fossero quando emersero le nostre testimonianze nei secoli diciottesimo e diciannovesimo. Eppure, una cosa emerge chiaramente dalle documentazioni esistenti: se gli Shilluk erano organizzati nel modo in cui lo erano in quel momento, è perché quei pochi soggetti che nella società shilluk ebbero l'intenzione (e occasionalmente tentarono) di creare qualcosa di simile agli Stati o imperi circostanti, fallirono miseramente nel convincere il resto della popolazione shilluk a farsi accettare in quanto tali. Di conseguenza, il regno shilluk era un sistema di saccheggio istituzionalizzato, un progetto utopico, e ben poco altro.

Sono anche consapevole del fatto che qui la parola "utopico" possa suonare strana; si potrebbe anche agevolmente sostituire con "progetto cosmologico". I palazzi reali, le città reali o le corti reali divengono invariabilmente dei microcosmi, delle immagini di totalità. La centralità è immaginata come un modello di perfezione e, al tempo stesso, come modello dell'universo; il regno, idealmente, dovrebbe essere un'altra riproduzione dello stesso modello su un livello più ampio. Ci tengo a sottolineare la parola "idealmente". I palazzi e le città reali sono sempre a un livello leggermente inferiore al paradiso; i regni nel loro complesso non sono mai all'altezza degli ideali della corte reale. Questa è una delle ragioni

per cui il termine "utopia" sembra appropriato. Si tratta di ideali che per definizione non possono mai essere realizzati; dopotutto, se il cosmo e il regno potessero davvero essere resi conformi all'ideale, non vi sarebbe alcuna scusa per la violenza predatoria.

Forse l'aspetto più affascinante del materiale shilluk è che questi due elementi siano chiaramente visti come collegati. La sovranità – ciò che rende qualcuno un sovrano – è definita come l'abilità di esercitare impunemente violenza arbitraria. I sudditi reali sono eguali in quanto sono tutti, allo stesso modo, potenziali vittime; ma anche il re è una vittima in attesa, e nel mito così come nel rituale è nei momenti in cui le persone si riuniscono per distruggerlo – o quantomeno per esprimergli il loro odio – che viene misteriosamente trasformato in un essere eterno e trascendentale. In un sistema cosmologico in cui la separazione è vista come antagonismo equilibrato, e l'opposizione letteralmente come ostilità quantomeno potenziale, il re abita una specie di minuscolo paradiso, separato da nascita, morte e malattia; separato allo stesso modo dalla ordinaria socialità umana; rappresentando esattamente questa sorta di ideale imperfetto. Eppure, la sua abilità nel farlo si basa su un delicato equilibrio di relazioni tra opposizione e aggressione a stento contenuta – tra umani e dei, tra re e popolo, tra lignaggi della stessa famiglia reale – le quali, inevitabilmente, lo distruggeranno.

Tutto questo diverrà più chiaro a mano a mano che andrò avanti. Permettetemi di iniziare, tuttavia, con una breve indagine delle teorie sulla regalità divina e sul posto che gli Shilluk hanno all'interno di esse. Subito dopo dimostrerò come questi pezzi possano essere riassemblati per creare gli elementi per una genealogia della sovranità.

TEORIE SULLA REGALITÀ DIVINA

Gli Shilluk sono divenuti famosi per la prima volta, in Europa e America, attraverso il libro di James Frazer *Il ramo d'oro*. Sono così saldamente identificati con Frazer che la maggior parte delle persone ignora che gli Shilluk neanche appaiono nelle prime due edizioni del volume (1890 e 1900). Originariamente, infatti, Frazer attinse soprattutto alla letteratura classica per argomenta-

re che tutta la religione derivasse in qualche misura dai culti della fertilità centrati sulla figura di un dio morente, e che i primi re, che impersonavano quel dio, fossero ritualmente sacrificati. Questa idea colpì enormemente gli studiosi di antropologia del tempo (e forse ancora di più gli artisti e gli intellettuali) al punto tale che molti di loro si sparpagliarono per il mondo alla ricerca di tracce di tali istituzioni ancora presenti. Il caso di maggior successo fu quello di Charles Seligman, che scoprì nel regno shilluk un esempio quasi perfetto, e nel 1911 inviò a Frazer una descrizione che incorporò, quasi alla lettera, nella terza edizione del libro (C.G. Seligman, 1911; Frazer, 1911a; Fraser, 1990, pp. 200-201).

Una delle ragioni per cui gli Shilluk sembravano rientrare così bene nel profilo era che Frazer aveva sostenuto che la regalità divina fosse originariamente una forma di possessione spiritica. Trovare un re la cui salute fisica fosse legata alla fertilità e prosperità del regno, o anche che dovesse essere ritualmente ucciso nel momento in cui i suoi poteri avessero iniziato ad affievolirsi, non era difficile. Ne esistevano esempi infiniti in Africa così come altrove. Ma per Frazer, i re divini erano letteralmente posseduti da un dio. Frazer riteneva inoltre che l'idea dei re posseduti dagli spiriti degli dei avrebbe necessariamente portato a un problema pratico: come fa questo spirito divino a passare da un recipiente mortale a un altro? Chiaramente, secondo lui, questo avrebbe richiesto una qualche forma di cerimonia. Ma la morte tende a essere una vicenda casuale e imprevedibile. Come si può essere certi del fatto che la cerimonia venga condotta nel momento esatto della morte del re? Frazer concluse che l'unico modo fosse organizzare il verificarsi della morte del re in un momento appropriato: o dopo un termine prefissato o, quantomeno, quando le sue condizioni indebolite avessero lasciato pensare che la morte sarebbe sopraggiunta comunque. E l'unico modo per farlo era ovviamente uccidendolo.

Tutto questo sembra corrispondere esattamente a ciò che gli Shilluk pare che facessero. Il re shilluk, o *reth*, si riteneva in effetti che incarnasse davvero un essere divino – un dio, o almeno un semidio – nella persona di Nyikang, il leggendario fondatore della nazione shilluk. Ogni re era Nyikang. Il *reth* non sarebbe dovuto morire di morte naturale. Sarebbe potuto cadere in bat-

taglia contro i nemici della nazione. Avrebbe potuto essere ucciso in un singolo combattimento dopo che un principe rivale gli avesse chiesto un duello, come avevano il diritto di fare, o venire soffocato dalle sue mogli o dai suoi servitori se fosse stato ritenuto fisicamente decadente (uno stato, questo, che avrebbe portato a raccolti scarsi o catastrofi naturali). Alla sua morte, però, ha sottolineato Seligman, lo spirito di Nyikang usciva dal suo corpo per entrare in un'effigie di legno. Una volta eletto il nuovo *reth*, il candidato doveva radunare un esercito e combattere una finta battaglia contro l'armata dell'effigie, nella quale sarebbe stato prima sconfitto e catturato, e poi posseduto dallo spirito di Nyikang, che sarebbe passato nuovamente dall'effigie in un corpo, emergendo ancora vittorioso.

Frazer rese gli Shilluk famosi, e il loro rituale di insediamento è divenuto uno dei casi classici in antropologia – il che in un certo senso è piuttosto strano, dal momento che gli Shilluk sono uno dei pochi popoli nilotici a non esser mai stati oggetto di un prolungato lavoro antropologico di ricerca sul campo. La loro notorietà è in parte dovuta al fatto che E.E. Evans-Pritchard scelse gli Shilluk come caso studio tramite il quale mettere in pratica la sua personale cerimonia di regicidio rituale, diretta a Frazer stesso. Nel 1948, approfittando del nuovo materiale etnografico fornito da funzionari coloniali locali che avevano ricevuto una formazione antropologica, Evans-Pritchard tenne la prima Frazer Lecture sul tema (1948) – una *lecture* essenzialmente concepita per infliggere il colpo mortale all'intera problematica frazeriana.

Al suo interno, sosteneva che non esistesse un re divino, che i re shilluk probabilmente non erano mai stati ritualmente giustiziati e che l'insediamento rituale non consistesse davvero nel trasferire un'anima, quanto semmai nel risolvere la tensione tra la carica regale (raffigurata da Nyikang), che era posta allo stesso modo al di sopra di tutti, e l'individuo che la deteneva, con il suo particolare retroterra, la sua lealtà e la sua base di sostegno locale:

> Dal mio punto di vista la regalità è stata sempre e ovunque in qualche misura una carica sacra. *Rex est mixta persona cum sacerdote.* Questo perché un re simboleggia l'intera società e non deve essere identificato con nessuna parte di essa. Deve stare nella società

> e al tempo stesso starne al di fuori e questo è possibile unicamente se il suo ruolo viene elevato su un piano mistico. È la regalità, non il re, a essere divina. (1948, p. 36)

Le complessità del cerimoniale regale shilluk, secondo Evans-Pritchard, derivavano da "una contraddizione tra dogma e fatti sociali" (*ibidem*, p. 38): si trattava di persone sufficientemente ben organizzate da desiderare un simbolo di unità nazionale, ma non abbastanza da trasformare quel simbolo in un governo effettivo.

Evans-Pritchard è sempre stato un po' riservato sulla sua letteratura di riferimento, ma è difficile qui non rilevare una eco lontana della dottrina rinascimentale de "I due Corpi del Re", vale a dire il "corpo politico", o carica regale eterna (includendo infine la comunità dei suoi sudditi), e il "corpo naturale", che corrisponde alla persona fisica del singolo re. Questa tradizione intellettuale fu in seguito oggetto di studi approfonditi dello storico tedesco Ernst Kantorowicz (1957), il cui allievo Ralph Giesey (1967), a sua volta, esplorò il modo in cui, durante i rituali di inaugurazione rinascimentali inglesi e francesi, la relazione tra i due corpi veniva messa in scena attraverso le effigi regali. Antropologi successivi (Arens, 1979, 1984; Schnepel, 1988, 1995) riconobbero la somiglianza con il rituale shilluk e andarono avanti esplorando parallelismi (e differenze) in maniera molto più esplicita.

La *lecture* di Evans-Pritchard diede avvio a tutta una serie di dibattiti, soprattutto riguardo alla sua affermazione che l'omicidio rituale del re fosse semplicemente una questione di ideologia, non qualcosa che fosse mai realmente accaduto. Il dibattito sul tema "Gli africani davvero uccidevano i loro re?" infuriò per anni, arrivando infine a una conclusione, con un accumulo di prove empiriche che costrinsero all'ammissione generale che almeno in alcuni casi – gli Shilluk erano inclusi tra questi – sì, lo avevano fatto.

Al tempo stesso, alcune delle idee di Frazer si rivelarono essere non così fantasiose e irrilevanti come suggeriva Evans-Pritchard. A partire almeno dagli anni Ottanta c'è stato, in effetti, qualcosa di simile a un revival frazeriano. Nessuno è stato più responsabile di questo risveglio come l'antropologo belga Luc de Heusch – il quale, ironia della sorte, iniziò il suo viaggio intellettuale (1962) partendo dal punto di Evans-Pritchard secondo il quale, per go-

vernare, un re deve "stare fuori" dalla società. In sostanza chiese: quali sono i meccanismi attraverso i quali un re viene trasformato in un estraneo? In molte tipologie di regni africani, quantomeno, ciò significava che nei loro insediamenti i re dovessero compiere una sorta di gesto drammatico che segnava una rottura fondamentale con "l'ordine interno" e la morale domestica. Solitamente tutto ciò consisteva nel compiere atti – omicidio, cannibalismo, incesto, profanazione di cadaveri – che se qualcun altro li avesse commessi, sarebbero stati considerati i più oltraggiosi dei crimini. A volte tali "imprese" venivano interpretate simbolicamente: fingendo di stare sdraiati accanto alla propria sorella o di scavalcare il corpo del proprio padre per prendere il trono. In altri casi i re agivano effettivamente in maniera piuttosto letterale: sposavano le loro sorelle o massacravano i loro parenti stretti. Atti simili hanno sempre contrassegnato il re come una sorta di "mostro sacro", una figura, di fatto, al di fuori della moralità (de Heusch, 1982a, 1982b, 2000).

Marshall Sahlins (1981b, 1983b, 2007, e il capitolo 1 in questo volume) si è spinto oltre, sottolineando, per prima cosa, come la maggior parte dei re, in tutti i tempi e luoghi, non solo cerchino di distinguersi come esterni alla società, ma di fatto affermino di provenire da un luogo diverso rispetto alle terre che governano – o quantomeno di derivare da antenati che l'hanno fatto. Quasi ovunque c'è un senso della società come non autosufficiente, in qualunque modo sia essa concepita; quel potere, quell'energia creativa – vita, persino – in fin dei conti viene da fuori. D'altra parte, il potere grezzo necessita di essere addomesticato. Nel mito, questo spesso porta a storie di giovani conquistatori selvaggi e distruttivi che arrivano da molto lontano, solo per essere alla fine domati da un matrimonio con le "figlie della terra". Nei rituali, questo spesso si traduce in cerimonie in cui il re stesso viene conquistato dalla gente.

Per de Heusch il problema è un altro. Egli era principalmente interessato a come, nei rituali di insediamento africani, i re fossero effettivamente "strappati dall'ordine della parentela quotidiana per assumersi la pesante responsabilità di garantire l'equilibrio dell'universo" (1997, p. 321). I re non iniziano come estranei; sono fatti per "stare fuori dalla società". Ma in contra-

sto con Evans-Pritchard, de Heusch ha insistito su come questa esteriorità non fosse soltanto un imperativo politico. I re stanno fuori dalla società non perché così possono rappresentarla a essa stessa, ma perché così possono rappresentarla di fronte alle forze della natura. Questo è il motivo per cui, come ha ripetutamente sottolineato, è possibile avere esattamente gli stessi rituali e credenze attorno ai governanti effettivi, ai re in gran parte impotenti come il *reth* shilluk, e ai "re" che neanche fingono di dominare nulla, ma sono semplicemente individui con uno "stato morale rafforzato", come le figure sacerdotali dinka note come i maestri degli arpioni da pesca.

Su tali questioni, le osservazioni di Frazer si sono effettivamente rivelate utili, soprattutto perché hanno iniziato a delineare una tipologia. In "Il dio morente" (1911a), Frazer descrisse come i re agiscano come ciò che de Heusch chiama "corpi feticci": cioè come amuleti magici prodotti dal popolo, "una persona vivente la cui capacità mistica è strettamente legata all'integrità della sua essenza fisica" (2005a, p. 26).[2] E mentre Frazer poteva non aver capito che tali re erano, effettivamente, concepiti come creati dal popolo, de Heusch insisteva nel dire che egli aveva ragione nel sostenere che, in quanto così consacrati, la loro forza fisica era legata alla prosperità della natura, e per questo motivo non era ammissibile che diventassero malaticci, fragili e vecchi. Ma in un volume successivo, *Il capro espiatorio* (1911c), Frazer scoprì un altro aspetto: il re, in quanto colui che assorbe il peccato e l'inquinamento della nazione, viene di conseguenza distrutto come modo per liberarsi del male collettivo. I due sono ovviamente difficili da conciliare. Eppure, in un numero sorprendente di casi (per esempio, Quigley, 2005) sembrano coesistere.

2. A questo punto sto riassumendo (non valutando) le teorie, quindi non mi dilungherò sul fatto che de Heusch mi sembra abbia lavorato su un'idea fondamentalmente errata della natura dei feticci africani, che raramente sono incarnazioni di fertilità quanto solitamente personificazioni di forze distruttive (Graeber, 2005). Penso che abbia ragione e sia profondamente perspicace quando sostiene che i re siano spesso creati dagli stessi meccanismi dei feticci, come ho sostenuto io stesso per i sovrani merina (Graeber, 1996a), e che sbagli quando prosegue affermando che l'innovazione chiave qui è che, a differenza dei feticci, il potere dei re non deve essere costantemente mantenuto ritualmente, in quanto esistono molti controesempi (per esempio, Richards, 1968) in cui ciò accade senz'altro.

È l'aspetto del capro espiatorio ad aver generato la letteratura più voluminosa – in gran parte perché gli studiosi della regalità divina l'hanno immediatamente collegato alla quasi psicoanalitica "teoria del capro espiatorio" di René Girard (Makarius, 1970; Scubla, 2002), che ha guadagnato sempre più popolarità nei circoli intellettuali francesi dagli anni Settanta in poi. Notoriamente, Girard sosteneva che il meccanismo del capro espiatorio fosse in realtà il segreto soggiacente dietro ogni mito, rituale e religione e che fosse, in effetti, ciò che consente la stessa possibilità della socialità umana in sé. Quello di Girard è uno di quegli argomenti che, anche se talmente esagerato da poter sembrare evidentemente assurdo, tuttavia non manca mai di un suo pubblico poiché è riuscito a trovare un modo per inquadrare qualcosa che ci viene già insegnato a sospettare sia vero – ovvero, che la società sia sempre, dappertutto fondata su un qualche tipo di violenza sostanziale – in un modo che nessuno aveva mai pensato di proporre prima. Girard non cerca di trovare le fonti di quella violenza in qualche forma di natura presociale, ma piuttosto il contrario. La storia è questa: noi impariamo a desiderare osservando ciò che gli altri desiderano. Di conseguenza, tutti vogliamo le stesse cose. Pertanto, siamo necessariamente in competizione. L'unico modo attraverso cui gli umani possono quindi evitare di precipitare in una guerra hobbesiana contro tutti è indirizzare la loro mutua ostilità verso l'esterno su di un singolo oggetto. Questo generalmente si traduce nel selezionare una vittima arbitraria, che viene prima additata come causa di tutti i loro problemi e poi espulsa dalla comunità, il più delle volte uccidendola. Una volta che ciò accade, tuttavia, tutto improvvisamente si capovolge: l'ex capro espiatorio viene improvvisamente trattato come un essere eccelso, persino un dio, perché ora rappresenta l'incarnazione della capacità della società di crearsi con l'atto stesso di ucciderlo. Questo meccanismo, sostiene Girard, è l'origine di tutta la società e tutta la cultura. La logica è, nel classico stile freudiano, circolare: poiché non possiamo affrontare la realtà, la neghiamo sempre; pertanto, questa non può essere smentita. Tuttavia, applicare questo modello al problema della regalità divina ha dei risvolti interessanti. I re diventano, di fatto, capri espiatori in attesa (Muller, 1980; Scubla, 2003). Di conseguenza, le "imprese" di de Heusch sono,

per i girardiani, dei veri e propri crimini. Garantiscono che il re sia, per definizione, un criminale; di conseguenza è sempre legittimo giustiziarlo, si dovrebbe arrivare a quello. Il suo sacro *pneuma*, dunque, è anticipatorio: il bagliore riflesso del ruolo che il re potrebbe in definitiva svolgere nell'incarnare l'unità che il popolo otterrà, finalmente, distruggendolo.

Nel corso del dibattito che ne è seguito, l'idea che questi re incarnassero delle divinità è stata gradualmente abbandonata. De Heusch respinse completamente l'espressione "regalità divina". E i re effettivamente considerati degli dei viventi sono in realtà sorprendentemente rari: il faraone egizio potrebbe essere stato l'unico esempio completamente inequivocabile (Frankfort, 1948, cfr. Brisch, 2008).[3] Molto meglio, sosteneva, parlare di "regalità sacra". I re sacri sono infiniti. Ma de Heusch sottolineava anche che i re sacri non sono necessariamente governanti secolari. Potrebbero esserlo. Ma potrebbero anche essere completamente impotenti. Diverse funzioni – il re come feticcio, il re come capro espiatorio, il re come comandante militare o leader secolare – possono essere combinate nella stessa figura o distribuite in molte; in ogni comunità, ciascuna di esse può o non può esistere (de Heusch, 1997).

La conclusione finale di de Heusch è che A.M. Hocart (1927, 1933, 1936) avesse ragione: la regalità era in origine un'istituzione rituale. Solo più tardi è diventata qualcosa che potremmo definire come politica, cioè che ha a che fare con il prendere decisioni e farle rispettare attraverso la minaccia della forza. Come per qualsiasi altra affermazione simile, tuttavia, la domanda che sorge più spontanea è: cosa significa "originariamente" in questo caso? Cinquemila anni fa, quando gli Stati emersero per la prima volta in Egitto e in Mesopotamia? E se è così, perché è tanto importante? Oppure è l'idea, piuttosto, che ogni volta che emergono degli Stati, questo avvenga invariabilmente all'interno delle istituzioni rituali? Questo sembra altamente improbabile che sia vero in ogni caso. Oppure de Heusch sta semplicemente dicendo che è possibile avere re con responsabilità rituali e nessun potere politico, ma non il contrario? Se è così sembrerebbe trattarsi allora di un

3. Anche se parte del problema nel dire che un re è un dio è che la definizione di "dio" – così come di "è" – è qui del tutto ambigua.

circolo vizioso, dal momento che in questo modo sarebbero solo le figure politiche con responsabilità rituali quelle che gli analisti sarebbero disposti a nobilitare con il nome di "re".

Mi sembra piuttosto che il vero traguardo di de Heusch sia stato dimostrare che ciò a cui siamo abituati a pensare come "governo" (o, forse meglio, "governance") non è un fenomeno unitario. Simon Simonse (2005, p. 72), per esempio, ha osservato che, in realtà, la maggior parte degli africani chiede ai propri re sacri ciò che gli europei chiedono ai loro sistemi di welfare: salute, prosperità, un certo livello di sicurezza e protezione dai disastri naturali.[4] Avrebbe potuto aggiungere: tuttavia, la maggior parte non ritiene necessario o desiderabile concedere loro poteri di polizia per raggiungere questo obiettivo.

La questione della governance, dunque, non è la questione della sovranità. Ma che cos'è la sovranità? Probabilmente la definizione più elegante è quella recentemente proposta da Thomas Hansen e Finn Stepputat (2005, 2006): nel suo senso minimo, la sovranità è semplicemente il riconoscimento del diritto a esercitare violenza impunemente. Questo è probabilmente il motivo per cui, come notano questi stessi autori, quelli che discutono circa la natura della sovranità nel mondo contemporaneo – il crollo degli Stati, la moltiplicazione di nuove forme di sovranità semicriminale entro i loro margini – raramente trovano particolarmente utile la letteratura antropologica esistente sulla sovranità sacra.[5]

4. Il commento di Simonse è di un'ironia particolarmente spiccata se si considera l'attuale popolarità della nozione di "biopotere": l'idea che gli Stati moderni rivendichino poteri esclusivi sulla vita stessa perché si vedono non solo come governanti di sudditi, o cittadini, ma anche come amministratori della salute e del benessere di una popolazione biologica. Probabilmente la domanda che dovremmo porci è come sia potuto succedere che siano sorti governi *privi* di tali preoccupazioni. Questo deve aver avuto qualcosa a che fare con il ruolo peculiare della Chiesa nel Medioevo europeo.

5. Sto semplificando la loro argomentazione. La sovranità per Hansen e Stepputat è segnata non solo dall'impunità, ma anche da una conseguente trascendenza – i "segni cruciali del potere sovrano" sono "indivisibilità, autoreferenzialità e trascendenza" (2005, p. 8) – così come da una certa qualità "eccessiva". Per molti versi il loro ragionamento, soprattutto quando attinge a quello di Georges Bataille con le sue riflessioni sull'autonomia e la violenza, si avvicina a quello che svilupperò (*ibidem*). Ma è anche esattamente in quest'area che si devia più bruscamente, poiché la posizione di Bataille è in definitiva profondamente reazionaria, dal momento che rintraccia le istituzioni politiche autoritarie nella natura stessa del desiderio umano. Mi piace pensare che la mia posizione sia più fiduciosa.

Ho l'impressione però che non sia questo il caso. La letteratura esistente contiene elementi grazie ai quali è possibile costruire un'analisi rilevante. Una simile analisi dovrebbe iniziare con la nozione di trascendenza: al fine di divenire il principio costitutivo della società, un sovrano deve stare al di fuori di essa. Voglio dire, questo non è esattamente ciò che avrebbero detto Evans-Pritchard o de Heusch; ciò che sto suggerendo è che le varie "imprese" o atti di trasgressione mediante i quali un re segna la sua rottura con la moralità ordinaria siano normalmente concepiti per renderlo non immorale, quanto piuttosto una creatura al di là della morale. Come tale, egli può essere trattato come il principio costitutivo di un sistema di giustizia o moralità – poiché, logicamente, nessuna creatura capace di creare un sistema di giustizia può essere già vincolata al sistema che crea. Lasciatemi riportare qui di seguito un celebre esempio. Quando i visitatori europei alla corte del re Mutesa del regno di Buganda cercavano di impressionarlo mostrandogli alcuni nuovi fucili all'avanguardia, egli rispondeva spesso provando a impressionarli con la qualità assoluta del suo potere: testare il fucile scegliendo a caso uno o due dei suoi sudditi dalla strada. I re ganda erano noti per la violenza arbitraria, anche casuale, contro i propri sudditi. Questo, tuttavia, non ha impedito a Mutesa di essere accettato anche come giudice supremo e guardiano del sistema giudiziario dello Stato. Piuttosto, tali atti casuali di violenza confermarono in lui uno status simile a quello spesso attribuito (in gran parte dell'Africa) a Dio, che è visto contemporaneamente come una forza del tutto casuale che lancia fulmini e abbatte i mortali senza una ragione apparente, e come l'incarnazione stessa della giustizia e protettore dei deboli.

Questo, direi, è l'aspetto della regalità africana che può legittimamente essere etichettato come "divino". Creature come Mutesa trascendono tutti i limiti ordinari. Il punto non è se fossero concepite come incarnazioni di un dio.[6] Il punto è che essi si comportano come dei – o addirittura come Dio – e la fanno

6. La regalità ganda, per esempio, era quasi interamente laica. Non solo non abbiamo a che fare con un "re divino", identificato con esseri soprannaturali, ma non abbiamo a che fare neanche con un re particolarmente sacro – tranne nella misura in cui un re sia, semplicemente in virtù della posizione gerarchica, per definizione sacro.

franca. Per tutti quegli osservatori europei e americani che solitamente provano orrore di fronte a un comportamento come quello di Mutesa, questo aspetto divino della regalità echeggia anche nel moderno Stato nazionale. Walter Benjamin (1921) ha posto il dilemma piuttosto bene nella sua famosa distinzione tra violenza che pone il diritto (legiferante) e violenza che lo mantiene (conservatrice). In realtà è esattamente lo stesso paradosso, proiettato nel nuovo linguaggio, che è divenuto necessario una volta che il potere dei re ("sovranità") è stato trasferito, almeno in linea di principio, a un'entità denominata "il popolo", anche se la modalità esatta attraverso cui "il popolo" dovesse esercitare la sovranità non è mai stata chiara. Nessun ordine costituzionale può costituire se stesso. Ci piace dire che "nessuno è al di sopra della legge", ma se questo fosse vero, le leggi non esisterebbero tanto per cominciare: persino gli autori della Costituzione degli Stati Uniti o i fondatori della Repubblica francese erano, dopotutto, colpevoli di tradimento secondo i regimi giuridici sotto i quali erano nati. Pertanto, la legittimità di qualsiasi ordine giuridico si basa in definitiva su atti illegali – di solito, atti di violenza illegale. Se si abbracciasse la soluzione di sinistra ("il popolo" che insorge periodicamente per esercitare la propria sovranità attraverso rivoluzioni) o quella di destra (che i capi di stato possano esercitare la sovranità nella loro facoltà di mettere da parte l'ordine legale dichiarando eccezioni o stati di emergenza), il paradosso stesso rimarrebbe. In termini pratici, ciò si traduce in un costante dilemma politico: come si fa a distinguere il "popolo" da una semplice folla indisciplinata? Come si fa a sapere se la mano che sospende l'*habeas corpus* sia quella di un contemporaneo Lincoln o quella di un contemporaneo Mussolini?

Ciò che sto cercando di dire è che questo paradosso ci accompagna da sempre. Ovviamente, qualsiasi teppista o bandito che scopra di poterla passare liscia stuprando, uccidendo e saccheggiando indiscriminatamente non verrà visto, semplicemente a partire da questo, come un potere capace di costituire un ordine morale o un'identità nazionale.[7]

7. Lo stesso Benjamin suggerì che il fascino popolare del "grande criminale" che "si fa da sé la propria legge" derivi proprio da questo riconoscimento.

La stragrande maggioranza di coloro che si ritrovano con il potere di farlo, e disposti ad agire su questa base, non penseranno mai di fare affermazioni del genere, tranne forse con i loro proseliti più vicini. La stragrande maggioranza di coloro che ci prova, fallisce. Eppure, il potenziale è sempre lì. I teppisti di successo diventano sovrani, persino creatori di nuovi sistemi legali e morali. E la "sovranità" genuina porta sempre con sé il potenziale di violenza arbitraria. Ciò è vero anche nei contemporanei sistemi di welfare: apparentemente questo è l'aspetto che, nonostante le speranze liberali, non può mai essere completamente riformato. È proprio in questo che i sovrani assomigliano agli dei e quella regalità può essere propriamente definita "divina".

Questo non vuol dire che Evans-Pritchard si fosse sbagliato nel dire che i re siano anche sempre sacri. Piuttosto, credo che questa prospettiva ci consenta di vedere che il meccanismo della sovranità sacra – trasformare il re in un feticcio o in un capro espiatorio – spesso operi (indipendentemente dalle intenzioni immediate) come mezzo per contenere gli evidenti pericoli di governanti che sentono di poter agire come dei arbitrari e irascibili. L'enfasi di Sahlins sul modo in cui i re stranieri debbano essere addomesticati, inclusi e quindi domati dal popolo ne è un classico esempio. È attraverso mezzi come questo che i re divini sono resi semplicemente sacri. In assenza di un forte apparato statale, le posizioni di potere sono spesso fluide e malleabili: lo stesso atto che in un caso contrassegna un monarca come una forza trascendente al di là della moralità può, se l'equilibrio delle forze cambia, essere reinterpretato come semplice criminalità. Così i re divini possono essere trasformati in capri espiatori. In questo, almeno, i girardiani hanno ragione. Ci sono tutte le ragioni per credere che questa logica fosse applicabile anche al re shilluk (o *reth*) del diciottesimo e diciannovesimo secolo. Consideriamo le seguenti due storie, riportate dal missionario tedesco Dietrich Westermann (e teniamo a mente che non importa se non vi è modo di sapere se questi incidenti siano mai realmente avvenuti, dal momento che la ripetizione di tali storie costituisce l'essenza stessa della politica):

Storia 1: Un giorno un uomo di nome Ogam stava pescando con un membro della famiglia reale di nome Nyadwai. Catturò un pesce

e il principe gli chiese di darglielo, ma egli rifiutò. Più tardi, quando i suoi compaesani gli fecero notare quanto non fosse stata una scelta saggia, egli sottolineò che vi erano dozzine di principi e denigrò Nyadwai: "Chi lo eleggerebbe mai come re?". Alcuni anni dopo, apprese che Nyadwai era stato effettivamente eletto re. Com'era da aspettarsi venne convocato in tribunale, ma il comportamento del re apparve completamente indulgente. "Il re gli diede del bestiame; gli costruì un villaggio; lui sposò una donna e il suo villaggio divenne grande; ebbe molti figli". Poi un giorno, molti anni dopo, il re distrusse il villaggio e uccise tutti. (Westermann, 1912, p. 141)

Qui abbiamo l'esempio di un re che cerca di interpretare Dio in ogni senso del termine. Tale re appare arbitrario, vendicativo, onnipotente in un senso quasi biblico. Esaminandola nel contesto delle istituzioni shilluk, tuttavia, la questione inizia a sembrare piuttosto differente. Solitamente, i re shilluk non avevano neanche il potere di nominare o rimuovere i capi villaggio. In completa assenza di qualsiasi tipo di apparato amministrativo, il loro potere era quasi interamente personale: Nyadwai creò e distrusse il villaggio di Ogam usando le sue risorse personali, la sua mandria di bestiame, la sua personale banda di servitori. Se avesse cercato di sterminare il lignaggio di un vero capo villaggio, non quello che aveva inventato, probabilmente si sarebbe ritrovato alle prese con un problema molto serio. Inoltre, il potere di un *reth* era in effetti quasi interamente dipendente dalla sua presenza fisica.

Ecco un'altra storia, sulla morte di quello stesso re cattivo Nyadwai, che qui vediamo ricevere la sua punizione per aver avuto un comportamento così prepotente e del tutto esagerato:

Storia 2: C'era una volta un re crudele, che uccise molti dei suoi sudditi, "egli uccideva persino le donne". I suoi sudditi erano terrorizzati da lui. Un giorno, per dimostrare che i suoi sudditi erano spaventati al punto tale da essere disposti a fare qualsiasi cosa lui chiedesse, radunò i capi shilluk e ordinò loro di murarlo dentro una casa con una giovane ragazza. Quindi ordinò loro di farlo uscire di nuovo. Non lo fecero. Così morì. (Westermann, 1912, p. 175; cfr. P.P. Howell, n.d.)[8]

8. Forse dovremmo tenere conto dell'epilogo, almeno stando a quanto riportato da Westermann: alla fine elessero un nuovo re che li accusò immediatamente di omicidio e li uccise tutti. È solo il taccuino di Howell a fornire il suo nome.

Questa storia potrebbe anche essere interpretata come storia dell'origine del regicidio rituale, anche se non è presentata esplicitamente come tale, poiché questo era esattamente il modo in cui si diceva che i re venissero originariamente condannati a morte. Venivano murati in una capanna con un giovane fanciulla.[9] Storie come queste aiutano a spiegare una strana confusione presente nella letteratura sulla regalità shilluk. Viaggiatori dell'Ottocento, e molti osservatori del XX secolo, hanno insistito sul fatto che il *reth* fosse un despota assoluto e che esercitasse un potere totale e arbitrario sui suoi sudditi. Altri – il più celebre tra questi è Evans-Pritchard (1948) – hanno insistito sul fatto che per gli scopi più operativi egli fosse un semplice re simbolico di facciata che "regnava, ma non governava" e non aveva pressoché alcun modo sistematico di imporre la sua volontà sugli Shilluk comuni. Entrambi avevano ragione. Come re divini, ci si aspettava che i *reth* sfoggiassero violenza assoluta e arbitraria, ma i mezzi che avevano a loro disposizione erano estremamente limitati. Soprattutto, si ritrovavano controllati e ostacolati ogni volta che cercavano di trasformare quelle manifestazioni in qualcosa di più sistematico. È pur vero, così come altrove, che queste dimostrazioni di arbitrarietà erano, per quanto paradossali, viste come strettamente legate alla capacità del *reth* di dispensare giustizia: i *reth* del diciannovesimo secolo potevano passare giorni e giorni ad ascoltare casi legali, anche se, in circostanze ordinarie, erano privi dei mezzi necessari per far eseguire le decisioni e sembrava che agissero principalmente come mediatori.

Evans-Pritchard scriveva negli anni Quaranta, in un'epoca in cui le manifestazioni di violenza arbitraria da parte di un *reth* sarebbero state trattate come crimini da parte della polizia coloniale e in un momento in cui l'amministrazione reale divenne il fulcro dell'identità nazionale shilluk e della resistenza. Di conseguenza aveva tutte le ragioni per minimizzare tali storie di brutalità.[10] In-

9. L'usanza venne interrotta, si diceva, quando un giorno la fanciulla morì per prima, e il re si lamentò così tanto del cattivo odore che da allora acconsentirono a passare al soffocamento (C.G. Seligman, 1911, p. 222; C.G. Seligman, B.Z. Seligman, 1932, pp. 91-92; Westermann, 1912, p. 136; Hofmayr, 1925, p. 300).

10. In un senso più ampio, era senza dubbio consapevole del fatto che la percezione coloniale dell'Africa come luogo di violenza arbitraria e di ferocia avesse causato molta più violenza agli africani – o meglio, giustificato atrocità molto peggiori – di quanto qualsiasi re africano avesse mai fatto. Questo è il motivo per cui la maggior

fatti, nella sua *lecture*, queste sono semplicemente ignorate. Eppure, sono cruciali; non solo per le ragioni già citate, ma anche perché, in circostanze ordinarie, la violenza arbitraria del re era centrale nel costituire l'essenza stessa dell'identità nazionale. Per capire come sia possibile, tuttavia, dobbiamo rivolgerci a un'altra parte del Sudan nel corso di un periodo più recente durante il quale la polizia ha in gran parte smesso di funzionare.

Shilluk visto da Equatoria

Qui lasciatemi passare al lavoro dell'antropologo olandese Simon Simonse sui "maghi della pioggia" tra una cintura di popoli (Bari, Pari, Lulubo, Lotuho, Lokoya ecc.) nel più lontano Sudan del Sud. I maghi della pioggia sono figure importanti in tutta quell'area, ma il loro prestigio varia considerevolmente. Alcuni sono riusciti (prima o poi) a trasformarsi in potenti sovrani; altri sono rimasti figure marginali. Tutti loro sono obbligati ad assumersi la responsabilità nel caso in cui (come spesso accade nel Sudan meridionale) la pioggia non dovesse cadere. In effetti, Simonse e il suo collega, l'antropologo giapponese Eisei Kurimoto, sono stati forse gli unici antropologi a ritrovarsi nelle vicinanze quando questi eventi sono accaduti realmente.[11] Ciò che descrive Simonse (rivedendo oltre due dozzine di casi di studio di uccisioni regali storicamente documentate) è una sorta di dramma tragico, in cui il mago della pioggia e le altre persone arrivano gradualmente a definirsi l'uno contro gli altri. Se le piogge sono in ritardo, il popolo, guidato dal capo guerriero, farà una richiesta al mago della pioggia, gli offrirà dei regali, ricostruirà la sua residenza o ripri-

parte degli africani contemporanei tende anche a evitare queste storie. Ma mi sembra che non ci sia nulla da guadagnarci nel rimuovere le cose: specialmente dal momento che l'effettiva violenza arbitraria eseguita dalla maggior parte dei re africani era in realtà trascurabile o addirittura completamente immaginaria (ciò che contava erano le storie), e persino coloro che si avvicinavano anche a essere all'altezza degli stereotipi euroamericani, come Shaka o Mutesa, uccisero molto meno i loro sudditi rispetto alla maggior parte dei re europei durante il periodo precedente a quando diventarono figure note e rappresentative.

11. Se non altro, la domanda "Uccidono davvero i loro re?" può dirsi adesso definitivamente risolta; tuttavia, allo stesso tempo, è altresì chiaro che le meno potenti di queste figure sono quelle con maggiori probabilità di cadere vittime.

stinerà le tasse o le abitudini che erano cadute in disuso per poter rientrare nelle sue grazie. Se la pioggia continua a non cadere, le cose si complicano. Si inizia a presumere sempre più che il mago della pioggia stia trattenendo le piogge, e forse scatenando altri disastri naturali, per ripicca. Il mago della pioggia tenterà di mettere in atto delle tecniche di stallo (incolpare gli altri, riti sacrificali, dichiarazioni false); se è anche un potente sovrano, gli uomini più giovani inizieranno a radunare sempre più gruppi contro di lui fino al punto in cui, alla fine, dovrà o fuggire o affrontare una comunità interamente unita contro di lui. I metodi per uccidere i re, nota Simonse, tendevano ad assumere delle forme raccapriccianti – pestati a morte, sepolti vivi – perché questi erano i modi attraverso cui si poteva dire che tutti erano egualmente responsabili. È la comunità nel suo complesso che deve uccidere il re. In effetti, questa diventa una comunità unificata – “il popolo”, propriamente detto – solamente nel fare ciò, dal momento che la creazione e l’eliminazione dei maghi della pioggia è l’unica forma di azione collettiva alla quale tutti partecipano. Tutto questo è, forse, ciò che un girardiano avrebbe previsto, se non fosse che, lungi dall’essere i riti solenni sacrificali con vittime consenzienti che Girard immaginava, le uccisioni dei re assomigliano più a linciaggi, e i maghi della pioggia combattono con ogni mezzo a loro disposizione. Questo era particolarmente vero qualora detenessero il potere politico. Spesso si sente parlare di un mago della pioggia, solitario e armato, che tiene a bada un’intera furente popolazione. Durante una carestia tra il 1855 e il 1859, per esempio, un re bari che aveva acquistato un fucile (nessun altro ne aveva uno) lo usò in tre diverse occasioni per disperdere la folla riunita per ucciderlo. Nel 1860, uno dei suoi sudditi raccontò a un viaggiatore francese:

> Abbiamo chiesto a Nyiggilo di darci la pioggia. Ha fatto delle promesse e ha chiesto del bestiame come forma di pagamento. Nonostante i suoi incantesimi, la pioggia non è arrivata. Quindi ci siamo arrabbiati. Allora Nyiggilo ha preso il suo fucile e ci ha minacciati di ucciderci tutti. Dovevamo lasciarlo stare. L’anno scorso la stessa cosa è accaduta per la terza volta: poi abbiamo perso la pazienza. Abbiamo aperto lo stomaco di Nyiggilo e poi lo abbiamo gettato nel fiume: non si prenderà più gioco di noi. (Simonse, 1992, p. 204)

È facile comprendere perché i maghi della pioggia in questo contesto potrebbero desiderare di acquisire un monopolio sulle armi da fuoco, o crearsi un entourage personale e fedele. In realtà, Simonse sostiene che, in tutta la regione, quando emergevano forme simili a quelle statali, ciò accadeva tipicamente nel momento in cui i maghi della pioggia, prigionieri di un gioco infinito e molto pericoloso di inganni e temporeggiamenti con il resto della popolazione, cercavano con successo dei mezzi per rafforzare la loro posizione: contraendo matrimoni con sovrani vicini, alleandosi con commercianti stranieri, stabilendo monopoli commerciali e artigianali, costruendosi un seguito armato permanente, e così via – il tutto per garantirsi, nel momento della resa dei conti, più possibilità di sopravvivenza (2005, pp. 94-97). In simili sistemi politici, "il popolo", nella misura in cui si può dire che tale entità sia esistita, era visto essenzialmente come il nemico collettivo del re. Simonse (1992, pp. 193-195) documenta diversi esempi eclatanti di esploratori europei che incontrarono i re nella regione, i quali li esortarono ad aprire il fuoco sulla folla o a effettuare incursioni contro i villaggi nemici, solo per scoprire che i "nemici" in questione erano in realtà i loro stessi sudditi. In altre parole, i re spesso assumono davvero il ruolo attribuito loro nelle tragedie della pioggia: scatenare per ripicca una distruzione arbitraria delle persone che avrebbero dovuto proteggere.

Simonse confronta l'opposizione tra re e popolo con quella segmentaria tra lignaggi o clan descritta da Evans-Pritchard tra i Nuer (*ibidem*, pp. 27-30), all'interno della quale ogni parte esiste solo attraverso la definizione di se stessa contro l'altra. Anche questa opposizione è necessariamente formulata a partire almeno dal potenziale per la violenza. Potrebbe apparire strano proporre un'opposizione segmentaria tra una persona e tutti gli altri, ma se ci concentrassimo sull'analisi reale di Evans-Pritchard su come funziona il sistema segmentario nuer, tutto questo potrebbe acquisire un certo grado di senso. Evans-Pritchard (1940) ha sottolineato che in una faida, quando il clan o lignaggio A cercava di vendicarsi del clan o lignaggio B, qualsiasi membro del lignaggio B era un potenziale bersaglio. Venivano trattati, per scopi politici, come identici. In realtà, questa era la definizione di Evans-Pritchard di un gruppo "politico" – i cui membri erano trattati come intercambiabili rispet-

to agli esterni.[12] In tal caso, la violenza arbitraria dei re divini – che sparano a caso alle folle, che scatenano disastri naturali – è la perfetta e concreta espressione di ciò che rende un popolo un popolo – un gruppo indifferenziato e, quindi, politico. Tutti questi popoli – Bari, Pari, Lolubo ecc. – si sono trasformati in popoli soltanto in risposta ad alcuni maghi della pioggia particolarmente potenti; e a causa dell'ascesa e della caduta della loro reputazione, i confini politici erano sempre in movimento. L'analisi di Simonse mi sembra importante. È certamente vero che, alla fine, sembra cadere in una struttura girardiana (questo potrebbe essere inevitabile, considerando la natura del suo materiale), interpretando i drammi del capro espiatorio come la verità primordiale presente dietro ogni forma politica. Di conseguenza egli può affermare che l'uccisione rituale del re nella variante shilluk può essere vista come una sorta di compromesso, un tentativo di scongiurare la tragedia costante e instabile tra re e popolo attraverso l'istituzionalizzazione della pratica,[13] mentre lo Stato, con il suo monopolio sulla forza, rappresenta un tentativo di eliminare completamente il dramma (Simonse, 2005). Io personalmente preferirei leggere il tipo di violenza che descrive non come una sorta di rivelazione della natura essenziale della società, quanto piuttosto come rivelazione della natura essenziale di una certa forma di potere politico con pretese cosmiche – di certo non ineluttabile, ma che è molto vicina a noi ancora oggi.

Tre proposte

Il nocciolo della mia argomentazione in questo saggio può essere riassunto in tre affermazioni. Potrebbe essere più proficuo esporle in questo momento, prima di tornare al materiale shilluk più nel dettaglio. La prima l'ho già delineata; la seconda è ampia-

12. Così, oggigiorno, un cittadino americano potrebbe essere così scarsamente considerato dal proprio governo al punto tale da essere espulso dagli ospedali mentre è gravemente ammalato o lasciato morire di fame per strada; tuttavia, se quello stesso cittadino venisse ucciso per mano di un agente governativo straniero, si dirà che un americano è stato ucciso e ciò verrà considerato una motivazione per dare il via a una guerra.

13. È importante inoltre notare che, come sottolinea Schnepel (1991, p. 58), il re shilluk non era in sé un mago della pioggia; piuttosto, intercedeva per i suoi sudditi con Nyikang, il quale era responsabile delle piogge.

mente ispirata a Marshall Sahlins; la terza è la mia personale estrapolazione a partire da Simonse.

1. La *regalità divina*, nella misura in cui il termine può essere reso significativo, non si riferisce all'identificazione di governanti come creature soprannaturali (un fenomeno sorprendentemente raro),[14] ma a quella di re che si costituiscono come equivalenti di dei – esseri onnipotenti dotati di arbitrio assoluto, al di là della moralità umana – attraverso l'uso della violenza arbitraria. Le istituzioni della regalità sacra, indipendentemente dalle loro origini, sono state utilizzate di norma per allontanare o tenere a bada il pericolo derivante da tali forme di potere, a partire dalle quali è possibile tracciare una linea diretta verso forme contemporanee di sovranità.
2. La *regalità sacra* può anche essere concepita come qualcosa che offre una sorta di (provvisoria, imperfetta) risoluzione per la problematica elementare dell'esistenza umana proposta dalle narrazioni sulla creazione. È in questo senso che Pierre Clastres (1977) aveva ragione quando diceva che l'autorità statale debba essere necessariamente nata dai profeti piuttosto che dai capi, dal desiderio di trovare una "terra senza il male" e annullare la morte; è anche in questo senso che si può dire che Cristo (il Redentore) era un re, o che i re potrebbero facilmente modellarsi su Cristo, nonostante la sua mancanza di qualità militari. Qui, in fase embrionale, possiamo osservare ciò che ho definito l'elemento utopico dello Stato.
3. La *violenza*, e più specificamente l'antagonismo, svolge qui un ruolo cruciale. È una qualità peculiare della violenza il fatto che semplifica le cose, traccia linee chiare laddove altrimenti si vedrebbero solo reti di relazioni umane complesse e sovrapposte. È la qualità specifica del potere sovrano il fatto di definire i suoi

14. Come ho detto prima, il faraone egizio è uno dei pochi esempi inequivocabili. Un altro è il re nepalese. Ma quest'ultimo caso rende evidente che l'identificazione con una divinità non è in sé, necessariamente, un indicatore di regalità divina nel mio senso del termine. Il re nepalese è identificato con Vishnu, ma questa identificazione ha avuto origine o comunque è stata rimarcata soltanto nel diciannovesimo secolo, quando il re perse gran parte del suo potere a beneficio dei primi ministri; questo era, infatti, il segno di ciò che ho chiamato regalità sacra, all'interno della quale anche il re divenne troppo "distinto" dal mondo per poter effettivamente governare.

sudditi come un popolo individuato. Tutto questo è, nel caso dei regni, in realtà precedente alla distinzione amico/nemico proposta da Carl Schmitt (1922). O, per essere più specifici, la capacità di costituirsi come popolo individuato in una potenziale relazione di guerra con altri popoli è fondata su uno stato di guerra precedente, ma solitamente nascosto, *tra il sovrano e il popolo.*

Il caso shilluk, quindi, sembra essere particolarmente rivelatore non perché, come ho affermato, rappresenti una forma primordiale di monarchia, ma perché – nel tentativo di costruire qualcosa di simile a uno Stato in assenza di un vero apparato amministrativo – questi meccanismi sono insolitamente trasparenti. Ho il sospetto che la realtà dietro la regalità divina sia qui anche stranamente facile da capire a causa della natura particolare della cosmologia nilotica e, soprattutto, delle concezioni nilotiche di Dio, che si manifesta nella vita mortale quasi esclusivamente attraverso il disastro. Una conseguenza di questo è una relazione particolare tra gli elementi trascendenti e utopici, dove è l'ostilità della gente a rendere il re un essere trascendente capace di offrire una sorta di soluzione ai dilemmi della vita mortale.[15]

BREVE PROFILO DELLA STORIA SHILLUK

Gli Shilluk sono qualcosa di molto simile a un'anomalia tra i popoli nilotici. La maggior parte dei Niloti è stata per molto tempo pastori seminomadi, per i quali l'agricoltura rappresentava un'occupazione secondaria. Famosi per il loro intenso egualitarismo, la loro vita sociale ruotava in gran parte attorno alle loro mandrie. Gli Shilluk non sono del tutto diversi – come i Nuer e i Dinka, anch'essi tendono a concepire le loro vite attorno al bestiame –, ma in pratica sono diventati, almeno negli ultimi secoli, molto più sedentari, avendo avuto la fortuna di trovarsi su un tratto particolarmente fertile del Nilo Bianco, il che ha permesso

15. Tuttavia, come vedremo nell'ultimo capitolo, lo scenario in cui i re svaniscono e divengono divinità immortali proprio nel momento in cui i loro sudditi li tradiscono o esprimono ostilità nei loro confronti risale almeno a Semiramide, la mitica regina assira, ed è comune in tutta l'Africa orientale. Un tema di questo volume – o comunque il mio contributo a esso – è proprio la relazione tra antagonismo e trascendenza, che sembra essere strutturale.

loro di effettuare la coltivazione intensiva di durra, un cereale locale. Il risultato è stato una popolazione di straordinaria densità. All'inizio del diciannovesimo secolo è stato stimato che ci fossero circa duecentomila Shilluk, i quali vivevano in un centinaio di insediamenti disposti lungo il Nilo così densamente che chi veniva da fuori spesso descriveva le duecento miglia del cuore del territorio shilluk come un unico e continuo villaggio. Molti osservarono che sembrava essere la parte dell'Africa più densamente popolata al di fuori dell'Egitto (Mercer, 1971; Wall, 1975).

"Fortunato" però potrebbe sembrare una parola poco adatta qui, poiché, a causa della densità della popolazione, un cattivo raccolto poteva condurre a una devastante carestia. Una soluzione a questo era il furto. In mancanza di beni di scambio significativi, gli Shilluk divennero presto famigerati razziatori, attaccando accampamenti e villaggi disposti su centinaia di chilometri in tutte le direzioni e ricavandone bestiame, grano e altri bottini. A partire dal diciassettesimo secolo, il tratto di trecento miglia del Nilo a nord del paese shilluk, inadatto per l'agricoltura, era già noto come il loro "paese del saccheggio", dove piccole flotte di canoe shilluk depredavano carovane e campi di bestiame. Le irruzioni erano normalmente organizzate dai capi degli insediamenti. Il *reth* shilluk pare che fosse soltanto un attore all'interno di questa economia predatoria, di fatto un capo bandito tra i tanti, e non necessariamente il più importante, dal momento che, nonostante ricevesse la maggior parte del bottino, la sua base era nel Sud, vicina ai pastorali Dinka piuttosto che alla più ricca area di saccheggio a Nord (Mercer, 1971, p. 416). Ciononostante, il *reth* acquisì una grande quantità di bestiame e lo usò per mantenere un suo entourage personale di *Bang Reth*, o "uomini del re", che erano i suoi principali servitori, guerrieri e seguaci. In realtà, non è chiaro se all'inizio del diciassettesimo secolo esistesse una singola figura chiamata "*reth*" o se le genealogie regali che ci sono pervenute mettessero insieme solo una serie di guerrieri particolarmente prominenti.[16] Le istituzioni della "regalità divina" che hanno reso famosi gli Shilluk sembra

16. Frost (1974, pp. 187-188) suggerisce che l'istituzione potrebbe derivare in ultima analisi dai leader militari noti come *bany*, i quali, almeno tra i vicini Dinka, hanno anche responsabilità di procurare la pioggia.

che siano state create dai *reth* elencati nella maggior parte delle genealogie regali come il nono e il decimo: Tokot (1670-1690 circa), famoso per le sue conquiste tra i Nuba e i Dinka, e, ancor di più, suo figlio Tugo (1690-1710 circa), che visse in un periodo in cui le vittorie shilluk subirono una battuta d'arresto e il cuore stesso del loro territorio era sotto attacco da parte dei Dinka. Si dice che Tugo sia stato il primo a creare una capitale reale permanente, a Fashoda,[17] e a creare i suoi santuari e famosi rituali di insediamento (Ogot, 1964; Mercer, 1971; Frost, 1974; Wall, 1975; Schnepel, 1990, p. 114). Ogot è stato il primo a suggerire che Tugo abbia effettivamente inventato la regalità sacra, allacciandola alla figura di Nyikang – probabilmente al tempo solamente l'antenato mitico di stirpi principalmente locali – e trasformandolo in un eroe leggendario attorno al quale radunare una nazione shilluk che è stata, in effetti, creata da lui. La maggior parte degli storici contemporanei ha da poco riconsiderato la posizione di Ogot.

Esiste un altro modo di osservare questi eventi. Ciò che è accaduto potrebbe benissimo essere considerato una rivoluzione di genere. Nella maggior parte delle società nilotiche, le questioni belliche (dunque politiche) sono gestite attraverso classi d'età maschili. Dal momento in cui disponiamo di informazioni etnografiche, le classi d'età shilluk sembra che fossero già state marginalizzate da tempo (P.P. Howell, 1941, pp. 56-66).[18] Invece la vita politica era arrivata al punto di essere organizzata attorno al *reth* a Fashoda, e Fashoda, a sua volta, era una città composta quasi interamente da donne.

Com'è potuto succedere? Non lo sappiamo esattamente. Ma sappiamo che quando Fashoda fu fondata, lo status delle donne in politica era oggetto di contestazione. Il regno di Tugo sembra sia stato preceduto da quello di una regina, Abudok, la sorella di

17. Il nome è un'arabizzazione del suo vero nome, Pachod. Per inciso, non è la stessa "Fashoda" della famosa "crisi di Fashoda" che ha quasi portato la guerra tra Gran Bretagna e Francia nel 1898, poiché "Fashoda" in questo caso è, per quanto confusamente, un'arabizzazione del nome di una città mercantile piuttosto desolata chiamata Kodok che si trova fuori dal territorio shilluk, a nord.

18. Tra le società orientali nilotiche considerate da Simonse, il capo guerriero della classe d'età era anche responsabile di rappresentare la gente di fronte al re e, in definitiva, se necessario, di uccidere il re. Tra gli Shilluk, questo ruolo sembra essere passato alle donne reali.

Tokot.[19] Secondo una versione del racconto (Westermann, 1912, pp. 149-150), dopo che Abudok aveva regnato per alcuni anni, i capi degli insediamenti le comunicarono che avrebbe dovuto dimettersi poiché non desideravano essere governati da una donna; lei rispose nominando un giovane uomo a lei vicino – Tugo – come suo successore e poi si recò presso Fashoda con un sacchetto di semi di giglio per avvertire che d'ora in avanti la stirpe reale sarebbe cresciuta sempre di più fino a inghiottire interamente il paese. Questa storia di solito è interpretata come una profezia malevola, ma potrebbe facilmente essere letta come una storia della fondazione di Fashoda stessa (un atto solitamente attribuito a Tugo) e una rappresentazione adeguata dei risultati probabilmente raggiunti dalle istituzioni che si erano sviluppate al suo interno. Le tradizioni orali successive (P.P. Howell, n.d.) affermano che la regina Abudok fosse artefice della "maggior parte delle leggi e dei costumi shilluk" relativi alla creazione dei *reth*.[20] Potrebbe essere che l'intera istituzione poi conosciuta come "regalità divina" fosse in realtà una sua creazione, un compromesso elaborato nel momento in cui pose Tugo sul trono? Non possiamo saperlo. Ma sicuramente non può essere fondato il sentire comune degli storici contemporanei circa il fatto che queste istituzioni fossero semplicemente frutto dell'ingegno di Tugo: è piuttosto difficile immaginarsi un sovrano che decida interamente da solo di negarsi il diritto di nominare il proprio successore, o di concedere alle proprie mogli quello di farlo giustiziare. Ciò che è emerso potrebbe essere stato soltanto una sorta di compromesso politico, con lo

19. In realtà, non è del tutto chiaro quando abbia governato Abudok. Alcune genealogie la lasciano del tutto fuori. Hofmayr la fa risalire a prima di Tokot, e questa è divenuta la versione generalmente accettata. Westermann (1912, pp. 149-150) è più ambiguo, ma sembra concordare; tuttavia, la sua versione sembra anche renderla la fondatrice di Fashoda, che dovrebbe posizionarla cronologicamente parlando più vicina a Tugo, e altrove, nella sua lista dei re (*ibidem*, p. 135), posiziona Abudok dopo Tokot. Crazzolara (1950, p. 136, n. 4) sostiene che abbia governato dopo Tokot come reggente mentre Tugo era ancora un bambino. Le note inedite di Howell la definiscono sorella di Tokot, che è subentrata alla sua morte, ma ha nascosto l'identità della sua discendenza maschile (travestendo i figli maschi come fossero femmine [Howell, n.d.]).

20. Questo emerge da un manoscritto non pubblicato sui documenti di Howell; l'usanza descritta si concentra in particolare sui rituali che circondano la "scoperta" e la creazione delle effigi di Nyikang e Dak.

scopo di assicurarsi che nessuna donna tentasse più di assumere la carica più alta (nessuna lo fece), ma a parte questo concesse un grado di potere straordinario alle donne reali.

Ecco una lista, infatti, di tali poteri:

1. Laddove la maggior parte dei re africani vivevano circondati da una gerarchia di funzionari di sesso maschile, questi erano del tutto assenti a Fashoda. Il *reth* viveva circondato solo dalle sue mogli, che potevano arrivare fino a cento, ognuna con la sua dimora. Nessun altro uomo era autorizzato a mettere piede nell'insediamento dopo il crepuscolo (Riad, 1959, p. 197). Poiché i membri del clan reale non potevano sposarsi tra di loro (sarebbe stato incesto), queste mogli erano tutte persone comuni.
2. La moglie più anziana del re sembra che agisse come suo primo ministro e che avesse il potere di presiedere la corte e quello decisionale sui casi legali in assenza del *reth* (Driberg, 1932, p. 420). Era anche la responsabile del reclutamento e della supervisione delle altre mogli.
3. In assenza di qualsiasi apparato amministrativo, sembra che le donne reali fossero divenute anche le principali intermediarie tra Fashoda e le altre comunità. Essenzialmente svolgevano tutti quei ruoli che dei funzionari di corte avrebbero svolto.
   - Le mogli reali che rimanevano incinte ritornavano nei villaggi natali al compimento del sesto mese di gravidanza, dove i loro figli nascevano e crescevano. Venivano, come dice il proverbio, "piantate" e si alleavano con un capo locale (Pumphrey, 1941, p. 11), che diveniva il patrono del giovane principe o della giovane principessa. Quei figli che alla fine non erano eletti al trono o che non venivano uccisi in conflitti intestini continuavano a fondare i propri rami della stirpe reale, i cui numeri, come predetto dalla regina Abudok, tesero ad aumentare continuamente nel corso della storia shilluk.
   - Le figlie reali rimanevano nei villaggi delle loro madri. Venivano definite "Piccole Regine" e "i loro consigli venivano sollecitati per tutte le questioni importanti" (Driberg, 1932, p. 420). Non dovevano sposarsi o avere bambini ma, almeno in tempi storici, sono divenute famose per la loro facoltà

di poter scegliere gli amanti che desideravano – se fossero rimaste incinte, avrebbero esatto pesanti pagamenti in bovini da quegli stessi amanti per mettere a tacere la questione (P.P. Howell, 1953b, pp. 107-108).[21]

– Le principesse potevano anche essere nominate governatrici nei territori locali (Hofmayr, 1925, p. 71; Jackson in Frost, 1974, pp. 133-134), in particolare se i loro fratelli divenivano re.

4. Le mogli reali che avevano partorito tre figli e le vedove reali si sarebbero ritirate nei loro villaggi natali per diventare *bareth*, o guardiane dei templi reali (C.G. Seligman, B.Z. Seligman, 1932, pp. 77-78). Il "culto di Nyikang" si è diffuso attraverso questi templi.[22]
5. Come notavo sopra, mentre era considerato piuttosto oltraggioso per un re uccidere una donna, le mogli reali alla fine dovevano ordinare la morte del re. Si diceva che un *reth* venisse messo a morte quando le sue facoltà fisiche cominciavano a svanire – presumibilmente, quando le sue mogli annunciavano che non era più in grado di soddisfarle sessualmente (C.G. Seligman, 1911, p. 222; P.P. Howell, Thomson, 1946, p. 10). In alcuni resoconti (per esempio, Westermann, 1912, p. 136), l'esecuzione veniva effettuata dalle stesse mogli reali.[23] Si potrebbe discutere circa il livello entro il quale questo intero scenario consista semplicemente in una facciata ideologica, ma in certi casi si verificò senz'altro: Hofmayr, per esempio, scrive riguardo all'affetto di un re per sua madre "che aveva ucciso

21. Loro, e non i padri, mantenevano il controllo della progenie di tali unioni. Fonti coloniali (C.G. Seligman, 1911, p. 218; Howell, 1953b, pp. 107-108) sostenevano che in passato le principesse che avessero partorito bambini sarebbero state giustiziate insieme al padre del bambino.

22. Un altro mezzo chiave per la diffusione del culto di Nyikang pare sia stato quello dei medium genericamente associati ai templi, che di solito non avevano nessun precedente attaccamento alla corte. Secondo Oyler (1918b, p. 288), anche queste erano principalmente donne.

23. Charles e Brenda Seligman (1932, p. 91) sostengono che vi fossero due versioni per descrivere come questo si verificasse: nella prima, le mogli strangolavano il re; nella seconda, deponevano un panno bianco sul suo viso e sulle sue ginocchia mentre si addormentava nel pomeriggio per indicare la loro sentenza al maschio ororo che effettivamente lo avrebbe ucciso. I due autori ritenevano che quest'ultima versione fosse la più antica.

suo padre colpendolo con un anello di ottone" (1925, p. 127, in Frost, 1974, p. 82).

Vorrei sottolineare a questo punto che la società shilluk non era affatto un matriarcato. Anche se le donne detenevano un potere straordinario all'interno del sistema regale, quel sistema non era di per sé particolarmente potente. Il fatto che la regina potesse fornire pareri giuridici, per esempio, diviene meno significativo quando consideriamo che i pareri regali generalmente non venivano applicati. La gestione degli affari quotidiani sembra fosse riposta saldamente nelle mani dei capi di sesso maschile degli insediamenti, i quali avevano anche la facoltà di eleggere un nuovo re nel momento in cui quello vecchio moriva. Anche le donne nei villaggi eleggevano le proprie leader, ma queste erano decisamente meno importanti.[24] La proprietà passava per linea maschile. Lo stesso *reth* continuò a esercitare un potere predatorio e talvolta brutale attraverso i suoi servitori personali, a volte facendo irruzione tra la sua stessa gente come modalità di intervento nella politica locale. Nondimeno, quel potere (divino, arbitrario) sembra che sia stato sempre più contenuto all'interno di un apparato rituale dentro cui le donne reali svolgevano il ruolo politico centrale. Nella misura in cui il potere reale diveniva molto più che un fenomeno sporadico, nella misura in cui finiva per incorporarsi nella vita di tutti i giorni, questo avveniva, a quanto pare, in gran parte attraverso l'*agency* della *bareth* e la sua rete di templi reali, sparsi lungo tutto il territorio shilluk. Di questo, tuttavia, gli effetti potrebbero essere difficilmente sopravvalutati. La figura di Nyikang, fondatore mitico della nazione, arrivò a dominare ogni aspetto della vita rituale – e divenne il fondamento dell'essere sociale shilluk. Laddove altre società nilotiche sono note per la loro speculazione teologica, e il sacrificio – il rituale primario – è nel loro caso dedicato a Dio e agli spiriti cosmici, qui tutto è incentrato sul "culto di Nyikang". Questo era vero al punto che al tempo in cui Seligman scriveva (1911; C.G. Seligman, B.Z. Seligman, 1932), gli osservatori esterni riscontrarono una certa difficoltà nello stabilire ciò che gli Shilluk pensassero di Dio o degli antenati del lignaggio. Per avere un'idea

24. Oyler ha affermato che agissero come "magistrati", ma la loro giurisdizione era limitata alle dispute tra donne (1926, pp. 65-66).

della pervasività del "culto": mentre i Nuer e i Dinka che si ammalavano solitamente interpretavano la loro condizione come un attacco dagli "spiriti dell'aria" e cercavano cure da medium posseduti da quegli stessi spiriti, la maggior parte degli Shilluk pare che pensasse di essere attaccata dai re precedenti – il più delle volte il figlio aggressivo di Nyikang, Dak – e che cercasse l'aiuto di medium posseduti dallo stesso Nyikang (*ibidem*, pp. 101-102). Mentre gli Shilluk comuni, come vedremo, evitavano con cura le faccende dei re viventi, quelli morti presto iniziarono a intervenire in quasi tutti gli aspetti della loro vita quotidiana. Storicamente parlando, la domanda che sorge più spontanea è quanto tempo ci sia voluto affinché ciò accadesse. Non abbiamo informazioni al riguardo. Tutto quello che sappiamo è che la figura di Nyikang arrivò gradualmente a dominare qualsiasi aspetto della vita shilluk. La situazione politica a sua volta sembra essersi stabilizzata entro il 1700 ed essere rimasta costante per almeno un secolo. A partire dagli anni Venti del XIX secolo, tuttavia, l'impero ottomano iniziò a tentare di stabilire la sua autorità nella regione, e questo ha coinciso con un forte aumento della domanda di avorio sul mercato mondiale. Mercanti arabi e rifugiati politici hanno iniziato a stabilirsi nel Nord del paese. Nyidok (*reth* dal 1845 al 1863) rifiutò di ricevere gli inviati ufficiali ottomani, ma mantenne la tradizione shilluk che consisteva nel garantire la sicurezza degli stranieri. In breve tempo questi ultimi arrivarono in migliaia, e vissero in un gruppo di comunità attorno a Kaka nel lontano Nord. I *reth* risposero creando nuovi monopoli commerciali, imponendo tasse sistematicamente e cercando di creare un monopolio reale sulle armi da fuoco.[25] Sembra che non sia stato del tutto un fallimento. A quei tempi i visitatori stranieri tornavano a casa con l'impressione di aver avuto a che fare con un monarca a tutti gli effetti, con un'amministrazione quantomeno in fase embrionale. Allo stesso tempo, alcuni hanno anche riportato che la gente del Nord si lamentasse apertamente del fatto che avrebbe preferito vivere senza *reth* (Mercer, 1971, pp. 423-424).

25. Già negli anni Quaranta dell'Ottocento, le fonti straniere iniziano a parlare di un tributo annuale sotto forma di bovini e cereali, a volte stimati al dieci per cento (Frost, 1974, p. 176). Questo sembra, tuttavia, sia stato un fenomeno solamente del periodo tra l'inizio e la metà del diciannovesimo secolo.

La situazione si concluse catastroficamente. Non appena il commercio di avorio venne sostituito da quello di schiavi, gli Shilluk del Nord si affermarono sempre di più come ausiliari nelle incursioni arabe tra i Dinka; nel 1861, un predone straniero di nome Mohammed Kheir riuscì così a scatenare una guerra civile che permise loro di saccheggiare Fashoda e di condurre devastanti razzie di schiavi nel cuore del territorio Shilluk (Kapteijns, Spaulding, 1982, pp. 43-46; Udal, 1998, pp. 474-482). Seguirono circa quarant'anni di guerra pressoché continua. Il Nord combatteva contro il Sud; prima il regime ottomano, poi il regime mahdista a Khartoum, infine gli inglesi, sono intervenuti nel tentativo di stabilire dei governi clientelari; diversi *reth* furono giustiziati come ribelli contro una parte o contro l'altra; le mandrie degli Shilluk vennero decimate e la popolazione complessiva quasi si dimezzò. Nel 1899 venne stabilito il dominio britannico, il territorio degli Shilluk si restrinse, coloro che si trovavano al di fuori di esso vennero reinsediati e il *reth* venne ridotto a esattore delle tasse e amministratore della giustizia locale sotto un sistema di regia coloniale indiretta. Al tempo stesso il rituale di insediamento reale, che era caduto in disuso durante le guerre civili, venne ripreso e probabilmente reinventato, e le istituzioni reali, insieme alla figura di Nyikang, divennero, al contrario, simboli dell'identità nazionale persino più importanti – come, in effetti, continuano a essere oggigiorno. Oggi la figura del *reth* rimane ma, come l'immagine degli stessi Shilluk, solo a malapena. Il piccolo regno degli Shilluk è sfortunato abbastanza da trovarsi esattamente in prima linea in una guerra civile tra ribelli in gran parte Nuer e Dinka e milizie supportate dal governo. I civili shilluk sono stati vittime di massacri, carestie, massiccia emigrazione e assimilazione forzata, al punto che a volte alcuni (per esempio, Nyaba, 2006) hanno sostenuto che vi fosse un reale pericolo di estinzione culturale se non addirittura fisica.

MITO-STORIA

Cenni di cosmologie nilotiche

Per comprendere i famosi rituali di insediamento shilluk, dobbiamo prima di tutto esaminare la loro struttura mitica. Opera-

zione un po' difficile, dal momento che, come quasi tutti i primi osservatori hanno sottolineato, i loro informatori shilluk – molto diversi dai loro equivalenti nuer e dinka – non erano molto avvezzi alle speculazioni cosmologiche. Piuttosto, tutto veniva trasposto a un livello di epica storica. Comunque, in entrambi i casi, venivano sviluppati temi mitici similari, e quindi per questo forse è meglio iniziare osservando le cosmologie nilotiche più in generale. Le società nilotiche normalmente considerano Dio una forza profondamente lontana e al di fuori del mondo umano. La divinità stessa è rappresentata poco se non in nessun culto, almeno non direttamente. Piuttosto, la divinità è solitamente vista come "rifratta" attraverso il cosmo, immanente soprattutto nelle tempeste, negli spiriti totemici, in oggetti numinosi, o in qualsiasi altra cosa inesplicabile e straordinaria. In un certo senso, quindi, Dio è ovunque. In un altro, è profondamente assente. I racconti sulla creazione quasi inevitabilmente iniziano con una separazione traumatica. Ecco una tipica versione dinka.[26]

> La divinità (e il cielo) e gli uomini (e la terra) erano inizialmente contigui; il cielo giaceva appena sopra la terra. Erano collegati da una corda [...]. Tramite questa corda gli uomini potevano arrampicarsi a piacimento verso la Divinità. A quei tempi non esisteva la morte. La Divinità garantiva un chicco di miglio al giorno al primo uomo e alla prima donna, e così soddisfaceva i loro bisogni. Era loro proibito farne crescere o pestarne altri. I primi esseri umani ad aver vissuto sulla terra, di solito chiamati Garang e Abuk, dovevano fare attenzione quando facevano la loro piccola piantagione o pestavano per evitare che una zappa o un pestello colpissero la Divinità, ma un giorno la donna "che era avida" (in questo contesto qualsiasi Dinka avrebbe visto la sua "avidità" indulgentemente) decise di piantare (o pestare) più del chicco di miglio consentito. Per farlo, prese una delle zappe con il manico lungo (o pestelli) che ora usano i Dinka. Nell'innalzare questo palo al fine di battere o coltivare, ella colpì la Divinità che si ritirò, offesa, alla sua attuale grande distanza dalla terra, e inviò un piccolo uccello blu (il colore del cielo) chiamato *atoc* per recidere la fune che in precedenza aveva dato agli uomini l'accesso al cielo e a lui. Da quel momento il Paese divenne capriccioso, perché gli uomini dovevano necessariamente lavorare per

26. È stato eliminato un elemento anomalo: in questa versione, la corda scorreva parallela alla terra; nella maggior parte dei casi, è disposta verticalmente.

> sostentarsi e spesso rimanevano affamati. Non poterono più raggiungere liberamente la Divinità come prima e dovettero scontrarsi con malattie e morte, che dunque accompagnarono la loro brusca separazione dalla Divinità. (Lienhardt, 1961, pp. 33-34)

In alcune versioni, la riproduzione umana e la morte vengono introdotte simultaneamente: la donna in particolare ha bisogno di battere più grano poiché è lei che dà alla luce i bambini e ha bisogno di nutrire la sua famiglia in crescita. Il racconto inizia sempre con la rottura di un'unità originaria. Una volta, il cielo e la terra erano proprio l'uno accanto all'altro; gli umani potevano spostarsi avanti e indietro tra i due. Oppure: c'era una corda, o un albero, o una vite, o qualche altro mezzo di passaggio tra di loro. Di conseguenza, le persone vivevano prive di infelicità, lavoro o morte. Dio ci aveva dato ciò di cui avevamo bisogno. Ma poi la connessione venne distrutta. Storie come questa possono essere definite "esiodiche" poiché, esattamente come quella del Prometeo di Esiodo (così come quella del Giardino dell'Eden), iniziano con una felice dipendenza – gli esseri umani che ricevono tutto ciò di cui hanno bisogno da parte di un creatore benevolo – e arrivano a un'autonomia infelice, in cui alla fine gli esseri umani ottengono per se stessi tutto ciò di cui avranno bisogno per crescere e cucinare del cibo, far nascere e crescere bambini, e si riproducono, ma a un costo terribile. Non ci vuole molta immaginazione per vedere queste come, prima di tutto, metafore della nascita; la perdita della beata dipendenza dal grembo materno, che il taglio del cordone, nelle versioni nilotiche, semplicemente rende insolitamente esplicita. Il problema è che una volta introdotta la separazione nel mondo, la congiunzione può solo comportare una catastrofe. Ora, quando la Divinità, in quanto principio assoluto, universale, si manifesta nella vita mondana, questa può assumere solamente la forma di inondazioni, piaghe, fulmini, cavallette e altre catastrofi. Dopotutto, i disastri naturali sono indiscriminati: colpiscono chiunque; così come la violenza indiscriminata dei re divini, essi possono rappresentare il principio di universalità. Ma se Dio è l'annientamento della differenza, il sacrificio – nella società nilotica, il rituale archetipico – ne è la ri-creazione. La macellazione e divisione di un animale diviene rievocazione dell'at-

to primitivo della creazione attraverso la separazione; diviene un modo per espellere l'elemento divino dai disastrosi intrecci degli affari umani ricollocando ogni cosa nella propria sfera di competenza.[27] Tutto ciò è stato compiuto con la violenza: o, per essere più espliciti, attraverso uccisioni, sangue, calore, fuoco e divisione della carne.

Esiste una modalità non disastrosa attraverso cui la Divinità entra nel mondo: la pioggia. Questa, assieme all'acqua più in generale, è vista come un nutrimento, come principio essenzialmente femminile, e viene spesso considerata anche come l'unico elemento attraverso il quale gli esseri umani possono sperimentare ancora una qualche forma di avvicinamento a quell'unità primitiva. Tutto ciò è abbastanza esplicito nelle società sudorientali studiate da Simonse. Spesso si diceva che gli antenati delle stirpi dei maghi della pioggia fossero emersi dai fiumi, solo per essere scoperti dai bambini che pascolavano il bestiame sulla riva; nei rituali, ricreavano le piante rampicanti che originariamente collegavano cielo e terra; queste incarnavano pace, frescura, acqua fertilizzante (Simonse, 1992, pp. 409-411). Quindi, durante importanti rituali di invocazione della pioggia, le comunità dovevano mantenere uno stato di "pace" (*edwar*). Violenza fisica, percussioni, urla, ubriachezza, ballo erano tutte attività proibite; anche gli animali sacrificati nelle cerimonie della pioggia dovevano essere soffocati, quindi non si versava sangue, come se andassero volontariamente incontro alla morte, senza resistenza. Tale stato terminava con un sanguinoso sacrificio al termine della stagione agricola. *Edwar*, tuttavia, era semplicemente una versione esagerata della modalità normale di condotta pacifica e socievole verso la comunità – all'interno dello spazio umano e sociale – dal momento che, anche nelle fasi della vita ordinaria, le azioni più scottanti, sanguinose e violente venivano relegate ai margini dello spazio selvatico. Questo era vero per la caccia e la guerra, ma anche per il parto (esempio paradigmatico della separazione traumatica): ci si aspettava che le donne in travaglio si recassero nella foresta e, come i cacciatori o i guerrieri

27. Così accadeva, tra l'altro, nel sacrificio vedico, che riproduce la creazione originale del mondo attraverso la divisione del corpo di un essere primordiale, o in quello greco, che ricreava costantemente le divisioni tra divinità, animali e mortali. Tutte queste tradizioni religiose sembrano essere storicamente collegate.

di ritorno, dovevano essere purificate dal sangue versato prima di tornare alle loro comunità (*ibidem*, pp. 412-416).

La leggenda di Nyikang

La condizione umana, quindi, è contrassegnata da perdita e separazione irreparabile. Abbiamo acquisito la capacità di coltivare il nostro cibo, ma al costo della fame; abbiamo scoperto sesso e riproduzione, ma al costo della morte. Veniamo puniti, ma la nostra punizione appare assolutamente sproporzionata rispetto ai nostri crimini. Questo è un altro elemento sottolineato da Godfrey Lienhardt, e un'altra modalità in cui il materiale nilotico entra in risonanza con la tradizione abramitica. Nessuno degli informatori di Lienhardt ammise di capire veramente perché voler avere un po' di cibo in più fosse un crimine così terribile. Fa parte del nostro destino di esseri umani il non comprendere realmente la nostra situazione. Se Dio è giusto, quantomeno non ne comprendiamo il modo; se tutto ha un senso, non possiamo capire in che cosa consista. È possibile che, in definitiva, semplicemente non vi sia giustizia. Quando Dio viene invocato, nelle lingue nilotiche – inclusa quella shilluk – avviene solitamente attraverso un'esclamazione, "Perché, Dio?", soprattutto quando una persona cara si ammala, partendo dal presupposto che non arriverà nessuna risposta. Ora, gli Shilluk sembrano essere uno dei pochi popoli nilotici per cui tali miti della creazione non siano particolarmente importanti. Il passato shilluk inizia, invece, con un evento storico: l'esilio di Nyikang dalla sua dimora originaria. Di nuovo, una storia è chiaramente una trasposizione dell'altra. Lo stesso Nyikang è il figlio di un re il cui padre è disceso dal cielo.[28] Sua madre Nyakaya era un coccodrillo, o forse per metà coccodrillo: continua a essere riverita come una divinità che abita nel Nilo.[29] Egli a volte

28. Altre versioni lo fanno derivare da una mucca bianca o grigia, creata da Dio nel Nilo.

29. Charles e Brenda Seligman (1932, pp. 87-88) la descrivono come l'incarnazione della totalità delle creature e dei fenomeni fluviali e osservano che le sacerdotesse che mantengono i templi reali mantengono anche il suo culto. Le offerte nei suoi confronti sono lasciate sulle sponde del Nilo. È anche la dea della nascita. Quando le creature del fiume agiscono in modi insoliti, si presume che lo facciano come suoi veicoli; quando quelle della terra fanno lo stesso, si presume che siano veicoli di Nyikang.

viene definito “figlio del fiume”. Originariamente, Nyikang e suo fratello Duwat vivevano in una terra lontana del Sud vicina a un grande lago o fiume.

> Viene descritta come la fine della terra, o altri ancora la chiamano la testa della terra [...]. In quella terra la morte non era conosciuta. Quando una persona diveniva debole per via dell'età avanzata, veniva gettata nel cortile del bestiame, o nella strada vicina a esso, e le mucche la calpestavano fino a quando non si riduceva alle dimensioni di un bambino, così che poi sarebbe diventato di nuovo uomo. (Oyler, 1918a, p. 107)

Altre versioni sorvolano su questo elemento, probabilmente perché la storia che segue accende una disputa sulla successione reale, ed è difficile capire come questa si potesse verificare se nessuno fosse mai morto. In alcune versioni, le persone si divisero su chi eleggere. In altre, Nyikang abdica in favore del suo fratellastro Duwat; si impadronisce di alcune vesti reali e fugge via con suo figlio Cal e un certo numero di seguaci. Duwat lo insegue. Alla fine, i due si affrontano ciascuno su un lato di un grande fiume. In alcune versioni (Hofmayr, 1925, p. 328), Duwat augura a suo fratello di morire, portando così la morte nel mondo. In altre, semplicemente gli urla contro di non tornare mai più. In tutte le versioni, tuttavia, lo scontro termina quando Duwat lancia un bastone da scavo contro suo fratello e gli dice che può usarlo per scavare le tombe dei suoi seguaci. Nyikang lo accetta ma, provocatoriamente, annuncia che lo userà come un attrezzo agricolo e quindi per dare vita, e che il suo popolo si riprodurrà per superare le devastazioni della morte (*ibidem*; Oyler, 1918a, pp. 107-108; Westermann, 1912, p. 167; Lienhardt, 1979, p. 223; P.P. Howell, n.d.).

Naturalmente, questa è solo un'altra versione della storia della creazione: la perdita di un incantevole e immortale paradiso, dove le persone erano comunque ridotte a uno stato infantile permanente e dipendenti da poteri superiori (in questa versione si discute sulla successione alla regalità quando il re, di fatto, non morirà mai). Anche il bastone da scavo riappare. Si tratta di una storia di perdita, ma – come in tante versioni di questo mito – anche di una provocatoria dichiarazione di indipendenza. I

seguaci di Nyikang creano una sorta di autonomia acquisendo i mezzi per riprodurre la propria vita. Trasformare il simbolo della morte in uno strumento di produzione è dunque una metafora perfetta di ciò che sta accadendo. Il primo soggiorno di Nyikang è in un posto chiamato Turra, dove sposa la figlia del sovrano locale Dimo e ha un figlio, il ribelle e indisciplinato Dak. I conflitti si sviluppano presto e vi sono una serie di battaglie magiche tra Nyikang e suo suocero, che vedono sempre Nyikang vincitore. Dak cresce fino a divenire un flagello per la comunità, attaccando e saccheggiando a piacimento. Alla fine, tutta la comunità si unisce per ucciderlo. Decidono di avvicinarsi a lui di soppiatto mentre si sta rilassando all'aperto suonando la sua arpa. Secondo l'informatore di Riad (1959, p. 145): "Temevano grandemente che Nyikang potesse vendicare la morte di suo figlio, se anche soltanto poche persone avessero assassinato Dak, così decisero che lo avrebbero fatto a pezzi tutti insieme e che il suo sangue sarebbe stato distribuito su tutti loro". In altre parole, essendo stati vittime di violenze arbitrarie e predatorie, decisero di adottare la stessa logica che Simonse descrive per l'uccisione dei re sacri. "Il popolo" nel suo complesso deve ucciderlo. In questo caso, tuttavia, non ci riuscirono. Nyikang (o in alcune versioni Dak) viene preallertato e gli viene in mente l'idea di utilizzare un'effigie fatta di un legno molto leggero tipo balsa, che colloca al posto di Dak. Le persone arrivano e una dopo l'altra trafiggono quello che credono essere Dak dormiente. Il giorno dopo, quando il vero (e vivo) Dak si presenta a ciò che avrebbe dovuto essere il suo funerale, tutti i presenti si fanno prendere dal panico e scappano via (Westermann, 1912, p. 159; Oyler, 1918a, p. 109; Hofmayr, 1925, p. 16; Crazzolara, 1951, pp. 123-127; P.P. Howell, n.d.). Questo è un episodio cruciale. Mentre né Nyikang né Dak sono, a questo punto, dei re (lo diventeranno entrambi in seguito), la storia è chiaramente un riferimento alla logica descritta da Simonse: che sia il re sia le persone vengano al mondo attraverso la violenza arbitraria del primo e la rappresaglia finale e unificata di queste ultime. Al tempo stesso introduce il tema delle effigi. Nyikang e Dak sono, infatti, immortalati da effigi fatte di legno di balsa, custodite in un famoso santuario noto come Akurwa, a nord di Fashoda. Queste svolgono un ruolo

centrale nell'insediamento di un nuovo *reth* e, almeno a partire da Evans-Pritchard, sono state viste come raffigurazioni dell'eternità dell'ufficio reale, in contrasto con la natura effimera di qualsiasi particolare incarnazione umana. Qui la prima effigie viene creata letteralmente come un tentativo di raggirare la morte. Ancor più, come vedremo, sembra riflettere un tema comune secondo cui la rabbia e l'ostilità della gente – per quanto paradossalmente – diviene la causa immediata della trascendenza dello stato mortale del re.

Per tornare alla storia: Nyikang, Dak e la loro piccola banda di seguaci decidono che è giunto il momento di andare avanti e cercare pascoli più favorevoli. Vivono una serie di avventure lungo il percorso. Durante i loro viaggi, Dak fa da avanguardia e generale a Nyikang, mettendosi spesso nei guai dai quali Nyikang deve poi salvarlo. La più famosa è la sua battaglia contro il Sole, in cui Nyikang conferma ancora una volta il suo carattere acquatico. Dak è il primo a far partire un combattimento con il Sole e, in un primo momento, lui e i seguaci di suo padre vengono bruciati dal terribile calore del Sole, costringendo Nyikang a rianimarli spruzzando acqua su di loro. Alla fine, Nyikang riesce a battere il nemico usando canne intrise d'acqua per tagliare – e quindi "bruciare" – le gambe del Sole, che è dunque costretto a ritirarsi (Westermann, 1912, pp. 161, 166; Oyler, 1918a, pp. 113-114; Hofmayr, 1925, pp. 18, 55; vedi Lienhardt, 1952, p. 149; Schnepel, 1988, p. 448). Alla fine, entra nel territorio shilluk, sistema i suoi seguaci, incorpora gli abitanti del posto, addirittura – in molte storie – scopre umani mascherati da animali e rivela la loro vera natura, trasformandoli in clan shilluk.

Quest'ultimo è in realtà un elemento curioso della storia. Godfrey Lienhardt (1952) ha insistito sul fatto che, a differenza degli eroi nuer o dinka i quali, come antenati, hanno creato la loro gente come frutti dei loro lombi, Nyikang crea gli Shilluk come un progetto "intellettuale". Scopre, trasforma, dà nomi, concede ruoli e privilegi, stabilisce i confini, riunisce un gruppo eterogeneo di persone e animali senza alcun legame tra loro e li rende parti uguali di un singolo ordine sociale. Questo è vero, anche se mettendola in questo modo si minimizza il fatto che lo faccia piuttosto attraverso il diritto di conquista: vale a dire, che appaia in mezzo

a una popolazione di estranei che non ha mai fatto nulla per ferirlo e che minacci di ucciderli qualora non rispettino le sue volontà.[30] Non si tratta certo di un tipo di comportamento che sarebbe stato considerato accettabile se condotto da persone ordinarie in circostanze ordinarie. Nella maggior parte delle storie, la figura di Nyikang non viene associata in modo troppo diretto con un'aggressione ingiustificata e subisce di fatto un raddoppiamento: egli interpreta principalmente il ruolo intellettuale, risolve problemi, esercita la magia, definisce regole e status, mentre la violenza assoluta e arbitraria è in gran parte relegata a suo figlio e alter ego, Dak. Nel cuore del territorio shilluk, in particolare, Nyikang viene sempre descritto come colui che "trova" le persone che cadono dal cielo o vivono nella campagna o pescano nel fiume e assegna loro un posto e un compito rituale (per aiutare a costruire la casa o il santuario, per radunare il bestiame sacro di Nyikang, per rifornire il re di certe prelibatezze ecc.). Solo nell'eventualità di persone che si trasformano in animali – pesci, tartarughe, lucciole, e così via – deve di solito chiamare Dak, per prenderli, trafiggerli o altrimenti sconfiggerli, e a quel punto di solito tornano esseri umani e si sottomettono. La sottomissione è ciò che rende le persone Shilluk (la parola attuale, *Chollo*, significa semplicemente sudditi del *reth*).[31] Anche se, in un senso più ampio, comprensione intellettuale e conquista fisica qui si fondono insieme; le storie dei mutaforma sono paradigmatiche: si può dire cosa siano veramente solamente sconfiggendoli, persino infilzandoli – letteralmente inchiodando-

30. Ritornerò in seguito su questo punto. Certo, si potrebbe sostenere che questo tipo di comportamento fosse considerato legittimo nell'avere a che fare con estranei: gli Shilluk erano noti predoni, e nel diciottesimo e diciannovesimo secolo non disdegnavano atti di tradimento quando si trattava di arabi o di altri stranieri nel "paese dei saccheggi" – per esempio, offrendosi di traghettare le carovane attraverso il Nilo per poi attaccare, derubare o addirittura massacrarli. (Allo stesso tempo, gli stranieri che entravano nel loro territorio venivano trattati con scrupolosa cortesia e veniva garantita la sicurezza delle loro persone e proprietà.) Tuttavia, come vedremo, gli Shilluk comuni si impegnavano soprattutto nel tentativo di trasformare la violenza predatoria in potere sistematico, che è esattamente ciò che Nyikang sta facendo qui.

31. Westermann (1912, pp. 127-134) riassume le origini di settantaquattro diversi clan. Se si ignorano le tre linee reali incluse, e le sei per le quali non viene riportata nessuna origine, scopriamo che quarantanove di queste discendevano dai "servi" di Nyikang, sei dai "servi" di Dak, sei da Odak, una da Tokot e, cosa più sorprendente, tre dai servitori della regina Abudok, l'ultima figura reale a svolgere questo ruolo – un'altra testimonianza della sua importanza di un tempo.

li. Nonostante tutto questo, la conquista del territorio shilluk da parte di Nyikang, tuttavia, rimase curiosamente incompiuta. I miti specificano che sia riuscito a sottomettere la metà meridionale del paese, fino a dove ora più o meno si trova la capitale. Dopo, tutto si bloccò, mentre la gente, stanca della guerra, iniziò a mormorare e, sempre più, a protestare apertamente contro la leadership di Nyikang. Infine, in occasione di una festa tenutasi nel villaggio di Akurwa (ciò che più tardi diventerà il suo tempio a Fashoda), Nyikang rimprovererà i suoi seguaci, li istruirà su come mantenere il suo santuario e l'effigie, per poi svanire in un vortice di sua stessa creazione. Nyikang, sostengono tutti gli Shilluk, non può e non potrebbe mai morire. Egli si è trasformato nel vento, si manifesta in animali che si comportano in modi strani e insoliti, uccelli che si insediano tra la folla; periodicamente arriva, invisibile, ad abitare l'uno o l'altro dei suoi numerosi santuari (C.G. Seligman, 1911, pp. 220-226; 1934; Westermann, 1912, p. XLII; Oyler, 1918b; Hofmayr, 1925, p. 307; P.P. Howell, Thomson, 1946, pp. 23-24). Soprattutto, rimane immanente nelle sue effigi, e nella persona sacra del re. Eppure, nella storia, la sua trascendenza rispetto ai legami dell'esistenza mortale segue il suo rifiuto da parte del popolo. E non si tratta di mero mormorio e malcontento: alcune versioni chiariscono che vi era quantomeno la minaccia di una ribellione effettiva. In una di queste (Crazzolara, 1951, p. 126), Nyikang viene trafitto nel petto da un seguace arrabbiato, anche se alla fine sopravvive. Quindi riunisce la sua gente per annunciare la sua ascesa. In ogni versione, viene sostituito da un'effigie di balsa e rimane il veicolo delle preghiere del suo popolo, il loro intercessore davanti a dio. È attraverso Nyikang, per esempio, che il re fa appello a dio per la pioggia (Schnepel, 1991, pp. 58-59). Eppure anche qui la relazione di ostilità non scompare. A differenza degli dei più familiari, i quali, per definizione, non possono sbagliare, l'eroe continua a essere oggetto di periodici sentimenti di rabbia e recriminazione:

> La loro venerazione di Nikawng non li rende ciechi di fronte alle sue colpe. Quando viene offerta una preghiera a Nikawng, e non viene data risposta, come si sperava, il deluso maledice Nikawng. Questo è vero soprattutto in caso di morte. Quando la morte si avvicina, si compiono sacrifici a Nikawng e Dio e si prega affinché la morte possa essere evitata. Se si verifica la morte, coloro che sono

in lutto maledicono Nikawng, poiché non si è adoperato in loro favore. (Oyler, 1918a, p. 285)

Questo passaggio assume ancora più rilevanza se si pensa al fatto che la malattia stessa spesso si presumeva fosse causata dagli attacchi degli spiriti regali – il più delle volte, Dak – e che quei medium posseduti dallo spirito di Nyikang fossero i guaritori più comuni. Eppure, alla fine dobbiamo morire, al contrario di Nyikang; la sua trascendenza della morte derivava da, e si perpetuava in, una relazione di permanente e quantomeno potenziale antagonismo. In realtà, non era solo Nyikang. Nessuno dei primi quattro re shilluk è morto come un normale essere umano. Ciascuno di loro svanì, i loro corpi non vennero mai recuperati; tutti, tranne l'ultimo, vennero poi sostituiti da un'effigie. Nyikang fu sostituito dal suo timido figlio maggiore Cal, scomparso in circostanze sconosciute; poi dall'impetuoso Dak, che svanì in un altro attacco di frustrazione per il risentimento popolare sulle sue infinite guerre di conquista; poi, infine, dal figlio di Dak, Nyidoro. Nyidoro, tuttavia, segnò un punto di transizione. Svanì, ma solo dopo la morte. Venne, infatti, assassinato dal fratello minore Odak, e il suo corpo magicamente scomparve. Di conseguenza, si è discusso se fosse degno di un santuario e di un'effigie, ma alla fine fu deciso che li meritasse.[32]

Se Nyidoro fu il primo re a morire, il suo assassino e successore, Odak, fu il primo a essere ucciso ritualmente. Questa, tuttavia, fu una conseguenza non di un conflitto interno (come nel caso della sua usurpazione), ma di una guerra esterna: Odak venne sconfitto in una battaglia contro i Dinka e i Fung. Dopo aver assistito alla morte di tutti i suoi figli tranne uno, gettò le lance sacre di Nyikang nel fiume come gesto di disperazione, piangendo "Ora tutti i miei figli sono morti!". Come si può facilmente immaginare, ciò fu molto doloroso e ferì i sentimenti del figlio

32. Una versione alternativa che viene dalle note di Howell: "In passato i re shilluk non morivano mai, ma si libravano nell'aria. Una volta che Odak volò cercando di andare via (morire), un uomo lo vide volare. Gridò 'eccolo!'. Odak scese e disse al popolo che da quel momento in poi nessuno dei loro re sarebbe andato via di nuovo. Dovranno essere sepolti, e questa sarà l'ultima possibilità del tuo re. Odak è la persona che ha iniziato la sepoltura dei re shilluk" (P.P. Howell, n.d.).

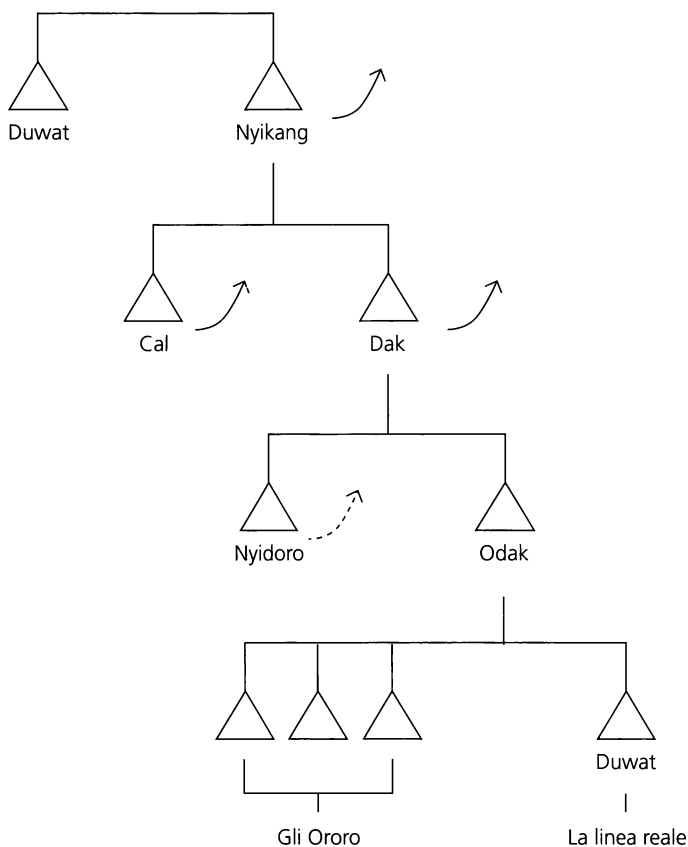



Figura 2.1 Le origini mitiche degli Ororo e della linea reale.
N.B.: Le frecce continue si riferiscono ai governanti che, invece di morire, sono scomparsi e sono stati sostituiti da effigi; la freccia tratteggiata indica i governanti che sono morti, ma il cui corpo è scomparso e non è stato sostituito da un'effigie.

rimasto in vita. Questo giovane, di nome Duwat, era stato spesso sminuito dal padre in passato, ma questa era l'ultima goccia. Dopo aver promesso a suo padre che avrebbe declassato tutti i figli dei suoi figli a cittadini comuni, Duwat agguantò una delle lance dal fiume e sbaragliò da solo il nemico (Hofmayr, 1925, pp. 66-68, 260-262). A quanto pare, Odak fu fatto fuori senza troppi cerimoniali poco dopo, e quando Duwat divenne re, una delle sue prime azioni fu quella di declassare i discendenti dei suoi fratelli

a uno status inferiore rispetto al clan reale. Fu così che divennero gli Ororo: esclusi dalla successione, ma comunque con un ruolo chiave all'interno del rituale reale. La storia era iniziata con un Duwat, e con questo secondo Duwat potremmo dire che la prima fase del ciclo mitico volge al termine. Inizia con storie modellate sulla nascita e termina con storie sulla morte: prima, i non morti Nyikang e Dak, respinti dai loro sudditi; di seguito, stabilendo le due modalità tipiche per porre termine a un detentore particolare dell'ufficio reale, cioè o attraverso una rivolta interna (come sfida da parte di un principe ambizioso) o attraverso l'essere ritualmente messo a morte.

Il ruolo degli Ororo è cruciale. Si tratta infatti di una classe che rappresenta una vera istituzionalizzazione di questa relazione costitutiva di ostilità e potenziale violenza, all'interno della quale viene fondata l'eternità del regno. Generalmente i discendenti di qualsiasi principe non eletto, se divengono molti, vanno a formare un lignaggio riconosciuto all'interno del clan reale, e la tomba del loro principesco antenato diviene il loro tempio. Tutti i membri di tali lignaggi sono considerati reali. In teoria, il re può degradare uno qualsiasi di questi rami allo status di Ororo tentando di intrufolarsi nel loro tempio di notte ed eseguendovi alcuni riti segreti, ma i templi sono sorvegliati, e se il re in questione viene catturato, si ritiene che il tentativo sia fallito. Alcuni (per esempio, Crazzolara, 1951, p. 139) suggeriscono che una ragione per cui un re possa voler declassare un lignaggio reale in questo modo è che, dal momento che il matrimonio tra reali è proibito, è solo riducendo un ramo allo status di Ororo che un re può poi prendere una delle sue figlie come moglie.[33] Un *reth* (Fadiet) è ricordato per aver provato a ridurre i discendenti di Nyadwai – il famoso "re cattivo" – allo status di Ororo in questo modo, ma è stato catturato e il lignaggio è rimasto reale; non è chiaro se qualche re – nello specifico, qualche re diverso da Duwat – abbia mai avuto successo in questo (Hofmayr, 1925, p. 66; Pumphrey, 1941, pp. 12-13; P.P. Howell, 1953a, p. 202). La maggior parte delle fonti sembra

33. Tuttavia, Charles e Brenda Seligman (1932, p. 48) sostengono che i re avrebbero preso le mogli Ororo soltanto se fossero state "insolitamente attraenti", poiché nessun figlio di un Ororo sarebbe mai potuto diventare re.

suggerire che nessuno vi sia riuscito – un'altra drammatica riflessione circa il potere limitato dei re shilluk.

Inoltre, è proprio a questa nobiltà declassata che spetta il ruolo di presiedere la morte dei re. I membri maschili della casta che accompagnano il re durante le cerimonie vengono a volte indicati come "giustizieri reali", ma in questo caso non significa che giustizino altri su ordine del re, quanto piuttosto che sono loro ad avere il compito di presiedere l'esecuzione del re. Un *reth* dovrebbe avere sempre un certo numero di mogli Ororo; sono loro ad annunciare quando è malato o privo dei suoi poteri sessuali; come abbiamo visto, secondo alcuni, sono loro che di fatto soffocano il re dopo l'annuncio (C.G. Seligman, 1911, p. 222). In altre versioni sono le guardie del corpo ororo maschili, che presiedono anche la sua sepoltura.[34] Tutte le fonti sottolineano quanto sia difficile sapere qualcosa di certo circa tali argomenti, rispetto ai quali forse pochi fidati individui ne sapevano di più di quanto non si potesse dire pubblicamente e, senza dubbio, le pratiche variavano. L'aspetto sul quale tutti concordano, tuttavia, è che fosse fondamentale che il re fosse costantemente circondato da coloro che aveva originariamente declassato, e che alla fine lo avrebbero ucciso.

A questo punto abbiamo raggiunto i tempi storici, che iniziano con il lungo e prosperoso regno del re Bwoc, immediatamente seguito da Tokot, dalla regina Abudok e dalla creazione storica della regalità sacra alla fine del XVII secolo. Di questo, abbiamo già parlato.

* * *

Eppure, c'è un'ultima storia che vale la pena raccontare prima di proseguire. Si tratta della storia del *mar*. Il *mar* era una specie di talismano o elemento delle regalie reali originariamente appartenuto a Nyikang. All'inizio del XX secolo, nessuno ricordava cosa fosse stato: un gioiello di qualche tipo, o forse un cristallo, o un vaso d'argento. Secondo alcuni, era un amuleto magico capace di assicurare la vittoria in guerra. Secondo altri, era un simbolo generale di prosperità e potere reale (Hofmayr, 1925, pp. 72-75; Paul, 1952).

34. In alcune versioni, gli uomini ororo erano responsabili dell'uccisione "a sorpresa" del re qualora questi fosse stato ferito in battaglia o gravemente malato (Hofmayr, 1925, pp. 178-180); altrimenti, erano le donne a ucciderlo.

Secondo Dietrich Westermann (1912, pp. 143-144), il *mar* era un vaso d'argento che, brandito di fronte ai propri nemici, li avrebbe fatti fuggire dal campo di battaglia. Tokot lo impiegò in molte guerre poi vinte contro i vicini degli Shilluk, molti dei quali incorporò nel suo territorio, ma alla fine – uno scenario ora piuttosto familiare – i suoi seguaci si stancarono di combattere lontano dalle loro mogli e dalle loro famiglie, e cominciarono a protestare e rifiutarsi di eseguire i suoi ordini. In un attacco d'ira, Tokot gettò il *mar* nel Nilo. Qui la storia fa un rapido balzo in avanti di circa mezzo secolo fino al regno di Atwot (1825-1835 circa), che viene eletto come re guerriero per volere di un gruppo di insediamenti afflitti dalle razzie dei Dinka. Atwot tenta di mandare via gli invasori, ma viene sconfitto. Quindi, con una mossa ardita, decide di recuperare il talismano. Il re consulta i discendenti delle mogli di Tokot nel tempio del suo lignaggio e, sfidando il diffuso scetticismo, rema assieme ai suoi compagni verso il luogo in cui il *mar* era stato perduto, sacrificando tre mucche lungo la strada, e si tuffa fino al fondo del fiume. Rimane sott'acqua così a lungo che i suoi compagni pensano che sia sicuramente annegato, ma dopo molte ore ritorna con l'oggetto originale. Atwot procede raccogliendo un esercito, respingendo e poi conquistando i Dinka, e batte tutti coloro che incontra sulla sua strada. Tuttavia, in breve tempo, inizia ad accadere la stessa cosa. Va avanti di conquista in conquista, ma i suoi guerrieri iniziano a protestare contro le guerre incessanti, e infine anche Atwot lancia il vaso nel fiume con frustrazione. Non vi furono successivi tentativi di recuperare il *mar*.[35]

La storia sembra parlare del perché il regno shilluk non sia mai divenuto un impero. È come se ogni volta che i re provavano ad andare oltre la difesa del territorio nazionale o a condurre incursioni oltre i suoi confini, ogni volta che tentavano di mettere su eserciti e attivavano finalmente degli schemi di conquista, si ritrovassero bloccati dalle proteste e dalla resistenza passiva. Per questo i re rispondevano con un'aggressività altrettanto passiva:

35. Questo tipo di comportamento è stato notato occasionalmente anche in epoca coloniale. Secondo P.P. Howell e W.P.G. Thomson (1946, p. 76), vi erano di solito dei tamburi cerimoniali tenuti a Fashoda per i funerali reali con guardiani speciali, fino a quando il *reth* Fafiti, infastidito dal fatto che il suo predecessore non li avesse usati per onorare il *reth* precedente, non li gettò nel Nilo.

svanendo in uno sbuffo, gettando preziosi cimeli nel fiume. Come vedremo a breve, la scena del re che sacrifica le mucche e poi si tuffa nel fiume per recuperare un oggetto perduto sembra essere un riferimento a una fase delle cerimonie d'inaugurazione in cui il candidato deve trovare un pezzo di legno che sarà trasformato nel nuovo corpo di Nyikang. Eppure, qui, più che una rappresentazione dell'eternità, il fiume diviene un'immagine di perdita. Secondo una fonte (Paul, 1952), il *mar* era "la fortuna degli Shilluk", ora persa per sempre. Sembra plausibile che la discussione circa la natura del *mar* riflettesse un dibattito più profondo sul fatto se la buona sorte militare fosse sempre stata una fortuna per gli Shilluk in generale – una domanda sulla quale è probabile che la prospettiva reale e quella popolare abbiano spesso nettamente differito. E il fatto che tali discussioni si diceva andassero avanti al tempo di Tokot, tra la generazione immediatamente precedente alla creazione delle istituzioni della regalità sacra, sottolinea ancora una volta quanto dibattito ci fu in quel momento sui numerosi obiettivi del potere reale.

RITORNO A FASHODA

A questo punto possiamo tornare a quelle stesse istituzioni.

Prima di tutto, una parola sul ruolo della violenza. Godfrey Lienhardt (1952) sostiene che Nyikang (e, quindi, il re) debba essere visto solo come una continuazione della concezione shilluk di Dio. Dio solitamente non è visto né come il bene né come il male; qualsiasi cosa straordinaria contiene una scintilla del divino; soprattutto, Dio è fonte di vita, forza e intelligenza nell'universo. Allo stesso modo, secondo Lienhardt, Nyikang è la fonte della tradizione shilluk, ma non necessariamente di un sistema di etica; e i re – che sono indicati come "figli di Dio" – erano ammirati sopra ogni altra cosa per la loro intelligenza e per l'astuzia spietata con le quali prendevano parte al gioco del potere.[36] I reali massacravano regolarmente i loro fratelli e cugini durante attacchi preventivi;

36. Schnepel (1991) sembra essere d'accordo con Lienhardt quando sostiene che una pratica sagace della violenza era apprezzata di per sé o, almeno, nella misura in cui si riteneva contribuisse alla "vitalità" della nazione shilluk nel suo complesso.

l'assassinio e il tradimento erano normali e previsti; i cospiratori di successo venivano ammirati. Lienhardt conclude che l'intelligenza e il successo (che in genere si riflette nella prosperità) sono i principali valori sociali: "I re e tutti gli altri ispirati da *juok* [la divinità] sono sacri perché manifestano energia divina e conoscenza, e lo fanno essendo forti, astuti e di successo, oltre ad apparire più vicini al superumano rispetto agli uomini comuni" (1952, p. 160; così anche Schnepel, 1988, p. 449).

Tutte queste idee sono sicuramente presenti nelle fonti di partenza, ma prese singolarmente sono un po' ingannevoli. La situazione sembra essere stata molto più complicata. Dio è stato anche definito come la fonte della giustizia, l'ultima risorsa di poveri e disgraziati. Il re naturalmente dispensava anche giustizia. Il paradosso apparente è, come ho sottolineato, tipico della regalità divina: il re, come Dio, si trova al di fuori di ogni ordine morale per poter essere in grado di portarne uno in essere. Eppure, mentre un principe che attirava con successo potenziali rivali a una festa per poi massacrarli tutti poteva essere ammirato per la sua astuzia, questo non era certo il modo in cui ci si aspettava che le persone normali si comportassero. Nulla in letteratura suggerisce che se un cittadino comune, o anche un membro del clan reale che non era un principe, avesse deciso di agire in modo simile per far fronte a successivi litigi sul bestiame di suo padre, questo sarebbe stato considerato null'altro che riprovevole – dal re (se la questione fosse stata portata di fronte a lui) o da chiunque altro. Sembrava, piuttosto, come se una spietatezza del genere fosse limitata alla sfera reale, e la sfera reale con attenzione la contenesse e delimitasse dalla vita ordinaria – in parte per quella stessa ragione.

Padre Crazzolara, per esempio, insistette sul fatto che questo fosse esattamente ciò che volevano i capi comuni (chiamati *Jago*) che eleggevano il re: garantire che tutto ciò che circondava re e principi rimanesse avvolto nel mistero, così che non potesse avere effetti sulla vita quotidiana.

> Si sapeva che esistevano controversie e intrighi tra i membri della famiglia reale e furono condivisi dai grandi *Jago* e dai loro consiglieri, ma raramente influenzarono il popolo in generale [...]. I conflitti e gli omicidi tra i più alti ranghi sociali venivano risolti tra

i grandi uomini, in grande segretezza, e non avrebbero mai potuto mettere in pericolo l'unità del paese. (Crazzolara, 1951, p. 129)

In effetti, osservò padre Crazzolara, gli Shilluk dei ranghi inferiori non avrebbero mai immaginato di avvicinarsi alla residenza reale di Fashoda, e quando il re partiva per un viaggio, "la maggior parte della gente era solita nascondersi o stare lontana dalla sua strada; le ragazze in particolare" (*ibidem*, p. 139).

Allo stesso tempo, l'organizzazione della regalità che i capi sostenevano, senza nessuna regola fissa di successione, ma, piuttosto, un interregno di un anno durante il quale dozzine di potenziali candidati dovevano sfidarsi, cospirare e intrigare l'uno contro l'altro, di fatto garantiva che solo individui molto intelligenti e molto spietati avessero delle chance effettive di diventare *reth*. Garantiva inoltre che la violenza sulla quale era stato fondato l'ufficio reale rimanesse sempre esplicita, che i *reth* non fossero mai troppo distanti per immagine da quei banali re banditi dai quali presumibilmente discendevano.

Tutto accadeva come se i sudditi del *reth* resistessero sia all'istituzionalizzazione sia all'eufemizzazione del potere che sembrava accompagnarlo inevitabilmente. Il potere rimase predatorio. Prendiamo per esempio la questione del tributo. Il potere immediato del re si basava sul *Bang Reth*, i suoi servitori personali, un insieme di uomini tagliati fuori dalle loro stesse comunità: orfani, criminali, pazzi, prigionieri di guerra. Il re forniva loro il bestiame dalle sue mandrie, insieme con ornamenti e altre forme di bottino; questi badavano al suo bestiame, scortavano i rampolli reali, agivano da spie e lo accompagnavano durante le incursioni contro i vicini arabi o Dinka. Tuttavia, non riscuotevano tributi. Secondo una fonte coloniale, non esisteva un vero e proprio sistema regolare per la loro riscossione. Piuttosto, il re sarebbe intervenuto nelle faide tra le comunità che avevano resistito ai suoi tentativi di mediazione:

> I *Reth* [...] erano estremamente ricchi di bestiame. Lo acquisirono in gran parte nel seguente modo. Ogni volta che un insediamento intraprendeva una guerra ingiustificata contro un altro o si rifiutava ripetutamente di obbedire al suo ordine, il *Reth* utilizzava come "leva militare reale" gli insediamenti adiacenti, che andavano a razziare il bestiame dei disobbedienti e a bruciare i loro villaggi.

> La forza di quella leva militare variava a seconda della forza facilmente calcolabile dell'opposizione, ma veniva mantenuto un buon margine di sicurezza per assicurare la sua vittoria. Si dice che a tali scorribande ci si opponesse di rado, in quanto le vittime erano liete di salvarsi la pelle sacrificando la maggior parte del proprio bestiame. I partecipanti a questi squadroni di leva ottenevano una porzione del bestiame preso, ma la maggioranza andava al *Reth*. (Pumphrey, 1941, p. 12, cfr. Evans-Pritchard, 1948, pp. 15-16)

Significativamente, fu precisamente nel 1840, quando i re shilluk, incoraggiati da un'alleanza con mercanti stranieri, iniziarono a cercare di andare oltre l'incursione e creare un apparato sistematico per la riscossione dei tributi, che molti Shilluk comuni cominciarono a mettere in dubbio nel suo complesso la legittimità dell'istituzione della regalità, e a unirsi con altri gruppi di predatori e razziatori (Mercer, 1971, pp. 423-424). Come si è scoperto, i risultati furono catastrofici. I mercanti di schiavi arabi con i quali si erano schierati si rivelarono essere molto più spietati e distruttivi di qualsiasi altra persona avessero incontrato in precedenza. Ma il modello rimase chiaro. Come nelle storie sul *mar*, la resistenza popolare si manifestò esattamente nel momento in cui il potere reale cercava di andare oltre la semplice incursione predatoria e di istituzionalizzarsi formalmente.

I servitori poco raccomandabili dei re vivevano ai margini di Fashoda. Il suo centro era composto dalla sua stessa abitazione e dalle case delle sue mogli. Il luogo era circondato da oscure dicerie di ogni sorta. Secondo il racconto di Seligman, citato quasi testualmente in *Il ramo d'oro*:

> [...] Per avere successo, lo si poteva aggredire solo di notte poiché, di giorno, era sempre circondato da amici e guardie del corpo; e un eventuale pretendente al trono non poteva certo sperare di penetrare quella barriera umana e inferire il suo colpo mortale. Di notte, la cosa era diversa. Le guardie venivano congedate, e il re rimaneva solo, con le sue favorite, senza nessuna difesa, tranne qualche mandriano che aveva la sua capanna poco lontano. Le ore delle tenebre erano quindi quelle del pericolo. Si dice che il re le trascorresse in costante vigilanza, aggirandosi armato intorno alla propria dimora, scrutando nel buio o rimanendo silenzioso e vigile come una sentinella, in qualche angolo oscuro. Quando, finalmente, compariva il suo rivale, lo scontro si svolgeva in assoluto e lugubre

> silenzio, rotto solo dal clangore delle lance e degli scudi; era infatti un punto d'onore, per il re, non chiamare i mandriani in suo aiuto. (Frazer, 1911a, p. 311; Fraser, 1990, pp. 200-201)

Questa sarebbe divenuta una delle immagini più famose e romantiche di Frazer, ma nell'edizione originale era immediatamente seguita da una nota in calce[37]che spiegava come Seligman avesse anche sottolineato che "nel presente e forse durante tutto quel periodo storico" la successione per combattimento rituale "è stata sostituita dall'uccisione cerimoniale del re" (Frazer, 1911a: p. 22, n. 1). Tutto ciò lascerebbe intendere che in questo caso non abbiamo a che fare con una fantasia vittoriana – o non solo –, quanto piuttosto con una fantasia shilluk, una leggenda sul passato antico.[38] Anche qui c'è un po' di confusione: Seligman contraddice anche se stesso insistendo contemporaneamente (per esempio, 1911, p. 222; anche Hofmayr, 1925, p. 175) sul fatto che, persino nel periodo storico in cui scrive, i *reth* tendessero a dormire durante il giorno e a restare vigili e armati di notte, e che il comportamento assonnato del *reth*, riscontrato l'unica volta in cui ne incontrò uno, sembrerebbe confermarlo. In realtà, storie simili sembrano essere tipiche dei misteri che circondavano la regalità. Pochissime persone sapevano cosa succedesse davvero a Fashoda, e tutto ciò che riguardava i re era intriso di mistero e pericolo.[39]

37. Nelle traduzioni italiane di *Il ramo d'oro*, la nota in calce qui citata non è presente. Il virgolettato che segue nel testo è opera dei traduttori del presente volume e, di conseguenza, l'indicazione della pagina della nota in questione è quella dell'edizione originale del testo di Sir James G. Frazer. [NdT]

38. Curiosamente, Evans-Pritchard (1948) finì per sostenere esattamente il contrario: che i racconti sulle uccisioni regali rituali facessero parte del mito, e che nella maggior parte dei casi si aveva davvero a che fare con omicidi o ribellioni. Mohammed Riad (1959, pp. 171-177), tuttavia, analizzò tutte le informazioni storiche esistenti e trovò soltanto due esempi di importanti ribellioni in tutta la storia degli Shilluk, tra le quali soltanto una era stata pienamente un successo. Di ventisei re storici, ha osservato, quindici di loro "sicuramente hanno trovato la morte nel modo cerimoniale" (*ibidem*, p. 176). Per quanto riguarda gli altri, due furono uccisi in guerra, tre giustiziati dal governo di Khartoum e sei morti per cause sconosciute. D'altra parte, include come uccisioni cerimoniali anche i quattro casi registrati di omicidio del re da parte di principi rivali, il che rende la questione alquanto confusa. Per lo meno, chiarisce che questa pratica si era realizzata davvero, anche se solo in rari casi.

39. Da entrambe le parti: Hofmayr scrive "di notte lui [il *Reth*] è sveglio e cammina pesantemente armato attorno al villaggio. Le sue mani sono piene di lance e fucili. Chiunque gli si avvicini è condannato" (1925, p. 175, in Schnepel, 1991, p. 50).

Tutte le testimonianze suggeriscono che, tranne forse durante i periodi di disordini civili o quando il *reth* aveva prove concrete di qualche particolare cospirazione, la vita a Fashoda fosse decisamente più tranquilla. È vero, molti osservatori hanno fatto commenti sulla poco rassicurante quiete del luogo, contrariamente ad altri insediamenti shilluk. Ma questo avveniva per una ragione completamente differente: Fashoda era del tutto priva di bambini (per esempio, Riad, 1959, p. 197). Come il lettore ricorderà, l'insediamento era occupato quasi interamente da donne, con le mogli del re rimandate nei loro villaggi nativi per partorire e i figli reali che non venivano allevati a Fashoda. Si trattava di un luogo in cui il sesso era sì presente, ma senza alcuna riproduzione biologica, nessuna cura, nessuna educazione dei figli – così come non vi erano vecchiaia, malattie gravi o morti naturali, dal momento che al re non era concesso di diventare fragile e morire normalmente, e le sue mogli generalmente tornavano negli insediamenti dei loro genitori prima che diventassero molto vecchi.

Tutto ciò ricorda molto i villaggi più a sud descritti da Simonse, dove la nascita e l'uccisione – o qualunque cosa implicasse lo spargimento di sangue – erano considerate "calde", attività violente e pericolose che avrebbero dovuto essere mantenute interamente al di fuori dei confini dello spazio abitato. Anche gli animali sacrificati dovevano essere, come il *reth* shilluk, soffocati in modo tale che non venisse versato sangue. Queste restrizioni erano particolarmente severe durante la stagione agricola, poiché erano la chiave per assicurarsi la pioggia. La pioggia, a sua volta, rappresentava il temporaneo ripristino di quella felice congiunzione tra cielo e terra che venne recisa all'inizio del tempo. Non è certo un caso, dunque, che quasi tutte le responsabilità rituali del *reth* comprendessero o il presiedere le cerimonie in cui ci si appellava a Nyikang per ricevere le piogge, o il condurre rituali per il raccolto (Oyler, 1918b, pp. 285-286; C.G. Seligman, B.Z. Seligman, 1932, pp. 80-82) – o, addirittura, che fosse considerata una questione di principio il fatto che il re e le sue mogli lavorassero almeno in alcuni campi simbolici e seguissero gli stessi cicli agricoli di tutti gli altri (Riad, 1959, p. 196).[40]

40. Potrei qui aggiungere che molte delle pratiche apparentemente esotiche della capitale sembra siano state adottate come pratiche degli Shilluk comuni. Tutte

Queste, a ogni modo, erano le cose che uno Shilluk ordinario probabilmente sapeva di Fashoda. L'immagine complessiva sembra chiara. Fashoda era una piccola rappresentazione del paradiso. Era il più vicino possibile, in quegli ultimi giorni, a una restaurazione dell'unità primitiva che precedette la separazione tra la terra e il paradiso. Era un luogo in cui gli abitanti non conoscevano né nascita né morte, sebbene godessero dei piaceri della carne, di agi e dell'abbondanza (si vociferava che fosse un deposito di ricchezza depredata e che alcuni clan avessero l'incarico di portare periodicamente al *reth* prelibati bocconcini), ed erano anche impegnati nella produzione agricola – anche se, come la coppia originale, Garang e Abuk, solo un po'.

Fashoda è, quindi, una risoluzione del dilemma della condizione umana. Ovviamente non può che essere solamente parziale, provvisoria. Il *reth* shilluk era, come Burkhard Schnepel giustamente afferma (1995), "temporaneamente immortale". Era Nyikang, ma al tempo stesso non era Nyikang; Nyikang era Dio, ma al tempo stesso Nyikang non era Dio. E anche questo limitato grado di perfezione si poteva raggiungere solo attraverso un complesso gioco di antagonismo equilibrato che alla fine inevitabilmente lo avrebbe travolto.

IL RITUALE DI INSEDIAMENTO: DESCRIZIONE

Tutto ciò, credo, ci fornisce gli strumenti per interpretare le famose cerimonie di insediamento shilluk. Bisogna tenere a mente che questo rituale rappresenta una delle poche occasioni durante le quali uno Shilluk ordinario probabilmente riusciva a vedere un *reth* (le altre erano mentre amministrava la giustizia, e, forse,

le donne, per esempio, ci si aspettava lasciassero i mariti per tornare ai loro villaggi d'origine durante il sesto mese di gravidanza (C.G. Seligman, B.Z. Seligman, 1932, p. 69) – anche se, nel caso delle persone comuni, tornavano con il loro bambino poco dopo il parto – e gli anziani, ritenuti affetti da condizioni eccessivamente incurabili, venivano spesso "aiutati a morire" (Hofmayr, 1925, p. 299). Secondo Howell, anche le effigi avevano una specie di precedente demotico, dal momento che se qualcuno muore lontano da casa, i suoi parenti possono tenere una cerimonia per far passare la sua anima in un bastone di balsa, che è anche il legno usato per fare le effigi, così che possa essere seppellito al suo posto (P.P. Howell, 1952a, p. 159, vedi anche Oyler, 1918b, p. 291).

durante incursioni o guerre). Quasi tutti i clan avevano un ruolo nel processo, sia nella preparazione in anticipo della ricostruzione delle abitazioni reali, portando animali sacrificali o paramenti, sia nel presiedere alcune fasi dei rituali stessi. Era, in questo senso, l'unico vero rituale "nazionale". Il senso di partecipazione popolare venne reso via via molto più dinamico, dato che i rituali erano così infinitamente complicati e di solito passava molto tempo rispetto all'ultima volta che erano stati eseguiti, che ogni passo tendeva a essere accompagnato da un animato dibattito da parte di tutti gli interessati su quale fosse la procedura corretta.

Quando un re muore non si dice che sia morto, ma che sia "svanito" o che abbia "attraversato il fiume" – come è stato detto di Nyikang. Normalmente, Nyikang è immanente sia nella persona del re sia in un'effigie conservata in un tempio nell'insediamento di Akurwa, a nord di Fashoda. Anche questa effigie viene distrutta dopo la morte di un re. Il corpo del *reth* viene trasportato in una capanna sigillata e lasciato lì per circa un anno, o almeno fino a quando non è certo che rimangano soltanto le ossa; a quel punto, gli Ororo porteranno lo scheletro nella sua tomba permanente nel villaggio natale del *reth*, e condurranno un ballo funebre pubblico. È solo in seguito a tutto questo che un nuovo *reth* si può insediare.

Questo periodo *ad interim*, mentre il corpo del re giace in decomposizione e l'effigie di Nyikang è distrutta, è considerato un periodo di interregno. È sempre rappresentato come un momento di caos e disordine, un "anno di paura". Secondo P.P. Howell e W.P.G. Thomson, che hanno scritto il resoconto più dettagliato dei rituali, i messaggeri spargono la voce che "non c'è nessuna terra – il paese shilluk ha cessato di esistere" (1946, p. 18). Altri parlano della terra come "viziata" o "rovinata", lo stesso linguaggio utilizzato nelle canzoni dinka e nuer per descrivere lo stato del mondo a partire dalla separazione tra cielo e terra (P.P. Howell, 1952a, pp. 159-160). A ogni modo, è chiaro che con la rottura del centro, immagine della perfezione sulla terra e dunque garante del regno, tutto precipiti nel caos. In questo intervallo di tempo, tutte le questioni importanti vengono messe in attesa, a differenza della frenetica attività politica che circonda l'elezione del nuovo *reth*. Di solito vi erano almeno una dozzina di potenziali candidati. I capi degli insediamenti facevano pressioni per i loro favoriti,

le principesse corrompevano, i reali cospiravano e tramavano, e c'era il serio timore che tutto si sarebbe risolto in una guerra civile. Come ha spiegato il capo di Debalo nel 1975:

> È il periodo in cui ci temiamo l'un l'altro. Io ho paura di te e tu di me. Se ci incontriamo lontano dal villaggio, possiamo ucciderci a vicenda senza che nessuno ce lo impedisca. Così il significato del *wang yomo* [anno della paura] è che tutti abbiamo paura e rimaniamo nelle nostre abitazioni, dal momento che non c'è un re. (Singer in Schnepel, 1988, p. 443)

Tutto questo somiglia molto alla guerra hobbesiana del tutti contro tutti. Eppure, quando il capo suggerisce che il caos sia il risultato della semplice assenza del potere del re di imporre la giustizia, bisogna tenere presente che stiamo parlando di un funzionario locale cresciuto in un periodo di forte autorità statale, durante il quale il *reth* era subordinato a, ma anche sostenuto da, la polizia sudanese. Nei secoli precedenti, come abbiamo visto, il *reth* non ha interpretato questo ruolo. Piuttosto, sembrerebbe che l'interregno sia stato il momento in cui la politica reale – normalmente mantenuta a distanza di sicurezza dalla vita delle persone – si sia davvero estesa alla società nel suo insieme e, di conseguenza, chiunque si sia tramutato in un potenziale nemico.

Tradizionalmente, l'interregno durava all'incirca un anno e si concludeva durante i "mesi freddi" dopo il raccolto di gennaio e febbraio, nel momento in cui si potevano tenere nuove elezioni affinché il *reth* si potesse insediare. Era considerato di particolare importanza completare l'insediamento in tempo per consentire al nuovo *reth* di presidiare i rituali per la pioggia in aprile.

Tuttavia, l'elezione, condotta da venti importanti capi o *Jago*, presieduta dal capo di Debalo, non era definitiva. Come osserva Schnepel (1988, p. 444), il collegio degli elettori non sceglieva tanto il re, quanto piuttosto identificava il candidato che i capi sentivano potesse essere molto probabilmente in grado di sopportare con successo la serie di prove e di situazioni critiche che costituivano il rituale. Ogni passo era una specie di prova e, di conseguenza, un altro giudizio. I candidati spesso temevano di essere assassinati nei momenti critici della cerimonia; si diceva che se fossero stati feriti, sarebbero stati dichiarati non idonei e squali-

ficati. (Per i partecipanti più comuni i rituali provocavano paura, ma allo stesso tempo erano estremamente divertenti. Le effigi di Nyikang e Dak, secondo la maggior parte delle fonti, erano viste come particolarmente comiche.)

Permettetemi di delineare gli eventi, in forma abbreviata, nel loro approssimativo ordine di accadimento.[41]

Nel momento in cui il collegio elettorale, presieduto dai capi della metà settentrionale e di quella meridionale del paese, arrivava a una decisione, questa veniva inviata al principe, dal quale ci si aspettava che si aggirasse nei dintorni:

> Il metodo utilizzato per convocare il *reth* era interessante [...]. Il capo di Gol Nyikang[42] mandava suo figlio di notte a prenderlo. Non so se ci fosse o meno una finta lotta tra il candidato selezionato e i messaggeri, ma mi è stata raccontata la forma tradizionale delle parole che annunciavano la scelta. Si tratta di un esempio interessante di "sottinteso" shilluk quando si parla del *reth* – "Tu sei il nostro schiavo dinka, vogliamo ucciderti", che significa: "Tu sei il *reth* che abbiamo scelto, vogliamo che ti insedi a Fashoda". (Thomson, 1948, p. 154)

(Solo a questo punto è finalmente possibile procedere con l'ultima sepoltura del vecchio re e la consacrazione del suo santuario e questa procedura, a differenza dell'elezione che è principalmente una faccenda dei cittadini comuni, è rigorosamente presieduta dai reali.)[43]

Il candidato eletto viene dunque convocato, rasato e lavato dalle donne ororo, e messo in isolamento. Immediatamente do-

41. Schnepel (1988) fornisce la migliore e più dettagliata sintesi mai pubblicata. Ciò che segue è tratto dalla mia lettura delle fonti primarie più note (Munro, 1918; Oyler, 1918b; Hofmayr, 1925; P.P. Howell, Thomson, 1946; Thomson, 1948; P.P. Howell, 1952a, 1952b, 1953a; Anon, 1956; ma anche Riad, 1959, che aggiunge alcuni dettagli). Tutti questi sembrano basarsi su tre cerimonie: gli insediamenti di Fafiti (1917), Anei (1944) e Dak (1946).

42. Il nome dato alla metà settentrionale del paese durante il rituale, mentre quella meridionale era Gol Dhiang. È ovviamente interessante che la metà settentrionale porti il nome di Nyikang, poiché si dice che questa sia la parte del paese che Nyikang *non* ha conquistato, ma è anche dove risiede normalmente la sua effigie.

43. C'è una certa confusione circa quando questa cerimonia abbia luogo. Schnepel (1988) segue Howell e Thomson (1946) nel collocarla immediatamente dopo l'elezione, ma Riad (1959, p. 182) suggerisce che quest'ultimo descrivesse una circostanza eccezionale e che il funerale avvenisse normalmente dopo l'insediamento del nuovo *reth*.

po, distaccamenti selezionati di uomini dalle metà del Nord e del Sud del paese partono per delle spedizioni finalizzate ad acquisire i materiali necessari per il rituale e, in particolare, tramite i quali è possibile ricreare l'effigie di Nyikang.

Questa effigie è così importante, e così famosa, che è opportuno offrirne una descrizione completa. In realtà, l'effigie di Nyikang è una di tre: oltre alla sua, ce n'è anche una del suo turbolento figlio Dak e, infine, di uno dei suoi figli maggiori, il timido Cal. Le prime due compaiono quasi sempre insieme; l'effigie di Cal è molto meno importante e appare soltanto l'ultimo giorno della cerimonia. Il corpo dell'effigie di Nyikang è composto da un tronco di legno di balsa lungo poco più di un metro e mezzo, adornato con stoffa e bambù e sormontato da una corona di piume di struzzo. Dak è simile nella composizione, ma il suo corpo è molto più piccolo; tuttavia, a differenza di Nyikang, la sua effigie viene di solito trasportata su un palo di bambù alto quasi due metri e mezzo. (L'effigie di Cal è fatta principalmente di corda.) Solitamente, tutte e tre sono tenute dentro il santuario più famoso di Nyikang, nel villaggio di Akurwa – si dice che sia il vero posto in cui Nyikang svanì nel turbine. I loro custodi tradizionali sono un clan noto come *Kwa Nyikwom* ("i Bambini del Seggio"), abitanti del luogo:

> Queste effigi non sono semplicemente dei simboli. Possono "attivarsi" in qualsiasi momento e quando ciò accade sono Nyikang e Dak. L'effigie di Nyikang raramente viene trasportata in circostanze normali, anche se è spesso portata fuori per danzare durante le feste religiose nello stesso villaggio. L'effigie di Dak effettua uscite periodiche lungo il paese. Entrambe svolgono un ruolo importante nelle cerimonie di insediamento. Per l'occasione l'anima di Nyikang si manifesta nell'effigie, e questa deve marciare da Akurwa a Fashoda per testare le qualità del nuovo successore e insediarlo nella capitale. (P.P. Howell, Thomson, 1946, p. 40)

Prima che questo possa essere fatto, tuttavia, l'effigie di Nyikang – che era stata distrutta a seguito della morte del *reth* precedente – deve essere interamente ricreata, e quella di Dak rinnovata.

Tutte le spedizioni che partivano dal paese per raccogliere materiali erano organizzate come fossero spedizioni belliche, e alcune di esse – come quelle nel "paese del saccheggio" per procurar-

si avorio, argento e stoffa – si risolvevano originariamente con il saccheggio di villaggi o carovane. In tempi più recenti, chi partiva veniva invece costretto a comprare questi materiali nei mercati a nord del territorio shilluk (P.P. Howell, n.d.). Tuttavia, che venissero spediti fuori dal paese per cacciare struzzi o antilopi, o per raccogliere corda o bambù, tutti questi gruppi venivano chiaramente visti come razziatori di beni attraverso l'uso della forza, e non vi era troppa differenza tra Shilluk e stranieri, dal momento che lungo il percorso "al loro passaggio veniva dato loro dagli Shilluk tutto ciò che volevano, o se lo sarebbero preso" (P.P. Howell, Thomson, 1946, p. 38).[44]

Tutte queste spedizioni sembravano svolgersi anche sotto l'ampia egida di Dak, la cui effigie rimaneva nel tempio durante tutto l'interregno, fatta eccezione per quando venivano condotte spedizioni occasionali all'esterno.[45] Il "paese del saccheggio" a nord del territorio shilluk è visto come un suo particolare dominio.

La più importante di queste spedizioni è senza dubbio quella finalizzata a trovare il nuovo corpo di Nyikang. È guidata dall'effigie di Dak, accompagnato dai suoi custodi tra i Bambini del Seggio, insieme ad alcuni uomini dell'insediamento di Mwuomo nell'estremo Nord del paese shilluk, che agiscono come sommozzatori. Dopo aver sacrificato una mucca facendo in modo che il suo sangue finisca nel fiume, si mettono in cammino da Akurwa in canoa verso un'isola nel mezzo del "paese del saccheggio" chiamata "l'isola di Nyikang". Viene battuto un tamburo; Dak perlustra le acque del Nilo; a un certo punto un uccello bianco sembra indicare il punto giusto, gli ornamenti vengono gettati nell'acqua come offerta, insieme a un montone sacrificale, e uno di loro si tuffa alla ricerca di un tronco di balsa che sia all'incirca della misura giusta per realizzare il nuovo corpo di Nyikang (P.P. Howell,

44. Gli Ororo che portano lo scheletro del re all'ultima dimora hanno un diritto simile di "prendere piccoli doni e riscatti da coloro abbastanza sfortunati da passare per la loro strada" (P.P. Howell, 1952a, p. 160) e anche quei villaggi che preparano il materiale per il rituale possono fare lo stesso con chiunque passi in quel momento (Anon, 1956, p. 99). Ma, come vedremo, sono soprattutto le effigi di Nyikang e Dak a essere famose per questo genere di cose.

45. Per esempio, due mesi prima dell'inizio delle cerimonie, l'effigie di Dak presiede una spedizione a Fanyikang per ottenere alcune corde sacre (P.P. Howell, Thomson, 1946, p. 38).

1953a, p. 194). Una volta trovato, il corpo viene avvolto in un panno bianco e riportato a Akurwa, dove sia Nyikang sia Dak vengono vestiti con i loro nuovi tessuti, con piume e bambù. Ma non sempre la spedizione aveva successo. Gli informatori di Riad sottolinearono come lo stesso Nyikang avesse dato istruzioni specifiche ai suoi discendenti affinché osservassero questa usanza come una "prova", finalizzata a testare il *reth* eletto, dal momento che, sebbene quest'ultimo non partecipasse alla cerimonia, Nyikang non sarebbe apparso se avesse disapprovato la scelta degli elettori. In realtà, gli informatori evidenziarono che qualora non si fosse trovato il tronco, l'intera cerimonia si sarebbe dovuta svolgere di nuovo, partendo da Akurwa, e che dopo dieci insuccessi, il *reth* eletto sarebbe stato ucciso per poi scegliere un altro candidato al suo posto (Riad, 1959, pp. 189-190) – sebbene, come per la maggior parte dei tragici avvertimenti circa i pericoli della cerimonia, nessuno riuscisse a ricordare un'occasione specifica in cui si fosse effettivamente verificato qualcosa di simile.

Una volta riportato in vita Nyikang sotto forma di effigie, sia lui sia Dak marciano verso il confine a nord del paese e iniziano a radunare un esercito, ricavato dagli uomini della metà settentrionale. Si dice che, nel loro cammino, ripercorrano i passi della sua originaria conquista del paese. Le effigi vengono trasportate e circondate dai Bambini del Seggio e molti di loro sono armati di fruste per spaventare tutti coloro che si avvicinano, assieme a un seguito che trasporta gli oggetti personali di Nyikang: tamburi, pentole, scudi, lance e letto. A nessuno è permesso avere con sé armi in presenza delle effigi, dunque quando rimangono per la notte nei santuari del villaggio, i loro ospiti, che normalmente trasportavano lance, portano invece steli di miglio. Durante questo arco di tempo, Nyikang di solito si congeda e Dak esce per ballare e benedire le folle riunite. Tutti escono per vedere lo spettacolo e per chiedere bestiame, pecore, lance e così via. Ma oltre a questo, nascondono i loro polli:

> È abbastanza frequente che Nyikang consegni o richieda in dono una pecora o una capra, ed era evidente che tutti i piccoli animali o gli uccelli venissero rinchiusi o cacciati via dalle vicinanze di Nyikang, dal momento che Nyikang aveva il diritto di avere tutto ciò che gli piaceva. Mentre Nyikang procede con suo figlio Dak accanto a lui, la scorta canta le canzoni di Nyikang e Dak che racconta-

> no le loro imprese di conquista. Ogni tanto Nyikang si gira e danza come per intimorire quelli che lo seguono. Quando fa questo, Dak si precipita in avanti, in una posizione di carica, e il suo corpo viene tenuto orizzontalmente, puntato come fosse una lancia... (P.P. Howell, Thomson, 1946, pp. 41-42)

Occasionalmente, le cose potevano anche sfuggire di mano:

> È usanza diffusa tra gli Shilluk che Nyikang e i suoi seguaci possano catturare bovini, pecore o capre che incrociano lungo il loro percorso (la maggior parte degli Shilluk è abbastanza saggia da tenerli lontani) o richiederli come offerte insieme ad altri piccoli regali da parte degli occupanti dei villaggi attraverso i quali passano. Questo saccheggio autorizzato, che viene spesso portato all'estremo da parte del seguito di Nyikang, è affrontato dagli Shilluk con ammirevole tolleranza... A un certo punto della marcia verso Moro, tuttavia, le loro richieste venivano ritenute eccessive e riscontravano una certa resistenza, una manifestazione che per poco non si concludeva in un conflitto armato e che posticipava la festa per un po'. (P.P. Howell, 1953a, p. 195)

Allo stesso tempo, l'intera procedura è considerata una specie di farsa. Howell osserva che "le effigi sono trattate dagli Shilluk con un misto di ilarità e terrore: emozioni contrastanti che sono sempre manifeste" (*ibidem*, p. 192).

È abbastanza chiaro cosa stia succedendo. Le effigi, assemblate da pezzi prelevati all'esterno del paese, scendono sul territorio shilluk come un alieno, una forza predatoria. Da un lato, ciò che stanno facendo è molto divertente; dall'altro, stanno rappresentando forze piuttosto reali e le conseguenze sono potenzialmente gravi.

Nyikang e Dak procedono da un insediamento all'altro, raccogliendo le loro forze e ripercorrendo, si dice, il loro percorso originario di conquista. I membri delle nuove comunità in un primo momento vi si opporranno, salvo poi, galvanizzati, schierarsi dalla loro parte. Alla fine, si avvicinano a Fashoda.

Il re ha trascorso tutto questo tempo in isolamento nella capitale, ma una volta venuto a conoscenza del passaggio di Nyikang attraverso Golbainy, la capitale della metà settentrionale del paese, fugge di notte per rifugiarsi a Debalo, la capitale della metà

meridionale. Durante quella notte, tutti i fuochi vengono spenti in entrambi i villaggi. Il capo di Debalo sfida il *reth* eletto, chiedendogli cosa stia facendo. Lui risponde: "Io sono l'uomo mandato da Dio per governare la terra shilluk" (Hofmayr, 1925, p. 145). Senza esserne colpito, il capo con i suoi uomini cerca di impedirgli di entrare, conducendo combattimenti simulati a seguito dei quali, dopo essere stato respinto per tre volte, il *reth* eletto riesce finalmente a entrare. A questo punto i fuochi si riaccendono, attraverso l'utilizzo di bastoncini. Secondo Riad, ne vengono accesi tre di fronte alla capanna del re: uno dalla famiglia reale, uno dagli Ororo e uno dal popolo. "Questi fuochi, uno dei simboli della regalità, non vengono mai spenti fino a quando il re è in vita, e vengono trasportati a Fashoda quando il re si trasferisce nella capitale" (Riad, 1959, p. 190).[46]

Una volta a Debalo, il *reth* eletto raduna i suoi seguaci. A volte è circondato da uomini in cerca di perdono per i loro reati sessuali: questo viene concesso in cambio di pecore e capre come regalo. Altre volte viene trattato lui stesso "come un bambino piccolo", sminuito e umiliato dal capo, fatto dormire in una capanna malmessa e mandato a radunare pecore o bovini. È ufficialmente promesso in matrimonio a una bambina tra gli otto e i dieci anni, chiamata *nyakwer* o "ragazza delle cerimonie", che sarà la sua compagna pressoché costante da quel momento in poi. A poco a poco, tutti i capi del sud arrivano assieme ai loro guerrieri, al fine di unirsi all'esercito di Nyikang del nord. Entrambe le parti si preparano per una battaglia rituale che si svolge sempre lungo le rive di un fiume che rappresenta il confine ufficiale tra le due aree del paese.

Il candidato marcia circondato da Ororo, che sono le sue guardie del corpo, ma al tempo stesso il simbolo del suo essere mortale. Procede a nord verso Fashoda seduto al rovescio sopra a un bue,

46. In realtà, Riad sostiene che questi fuochi siano tradizionalmente accesi contemporaneamente alla "prova dell'acqua" lungo il fiume – ma per poter affermare ciò, deve anche sostenere che in passato il re era solito andare avanti e indietro tra Fashoda e Debalo durante il suo isolamento. Indipendentemente dal fatto se sia questo il caso o meno, il parallelismo che egli o più probabilmente i suoi informatori stanno cercando di delineare qui – tra l'acqua nel nord e il fuoco nel sud – è significativo. Charles Seligman (1934, p. 9) aggiunge che uno dei tre fuochi viene trasportato a Fashoda come "segno di vita" del re.

che è guidato dalla coda, e accanto a una giovenca, che cammina anche lei all'indietro. Nyikang invia dei messaggeri per deriderlo. Prima di attraversare il fiume, sia lui sia la ragazza scavalcano una pecora, poi un toro nero, prima di attraversare il fiume, quindi consacrandoli per il sacrificio. Si dice che il candidato, in tempi più remoti, fosse solito camminare sopra il corpo di un anziano, che veniva poi calpestato, e così spesso ucciso, dal resto del popolo che lo seguiva. Le due forze procedono con il combattimento, scatenando entrambe una raffica di gambi di miglio al posto delle lance. I seguaci di Nyikang, tuttavia, sono armati anche di fruste, considerate talmente potenti da riuscire a portare alla pazzia chi ne viene colpito con un colpo diretto. Di conseguenza, le forze meridionali vengono sconfitte, e al culmine della battaglia coloro che trasportano Nyikang e Dak avanzano e circondano il *reth* eletto, portandolo fuori come prigioniero a Fashoda, insieme alla "ragazza delle cerimonie".

Al loro arrivo, la giovenca viene ritualmente sacrificata.

Una volta nella capitale, tuttavia, le due figure iniziano a fondersi. Lo sgabello sacro di Nyikang viene preso dal suo santuario; intorno a esso viene sistemato un baldacchino bianco mentre le effigi e i loro prigionieri vengono portati dentro. Innanzitutto, Nyikang viene dapprima posizionato sul trono, quindi rimosso e sostituito con il *reth* eletto. Questi inizia a tremare, mostrando segni di possessione – l'anima di Nyikang, si dice, ha lasciato l'effigie ed è entrata nel re. Poi viene bagnato abbondantemente con acqua fredda. A questo punto le effigi si ritirano nel loro santuario e il *reth* si rivela alle persone riunite, le sue mogli (appena trasferitesi dall'harem del re precedente) riscaldano dell'acqua per un bagno rituale mentre lui si siede "come un'immagine scolpita sulla sedia" (Munro, 1918, p. 546), ora egli stesso un'effigie, e in seguito viene condotto davanti al popolo riunito. In almeno un caso, gli osservatori hanno notato che sembrava visibilmente in trance. Dopo il sacrificio di un bue, viene condotto in un "campo" temporaneo proprio di fronte al santuario, dove in grande segretezza viene immerso in acqua alternativamente calda e fredda, affinché possa "governare con un temperamento uniforme" ed evitare eccessi (P.P. Howell, Thomson, 1946, p. 64). Questo bagno fa parte di un processo più ampio di comunione con lo spirito di Nyikang,

considerata una conoscenza arcana alla quale gli estranei non dovevano avere accesso, ma secondo alcuni il *reth* trascorreva molte ore in uno stato contemplativo, mentre l'anima si trasferiva completamente dentro di lui.

Il trasferimento dell'anima di Nyikang segna l'ultima apparizione pubblica del nuovo *reth* per almeno tre giorni. In seguito, il re rimane in isolamento, sorvegliato solo da alcuni Ororo e dai suoi stessi servitori. Ancora una volta viene trattato come un ragazzo, è previsto che si occupi di una piccola mandria di bestiame e che sia accompagnato soltanto dalla sua giovanissima promessa sposa. A un certo punto, però, entra in gioco la sessualità adulta. Una donna ororo (in alcune versioni ce ne sono tre) attira il re verso il santuario sul tumulo di Aturwic a Fashoda e lo seduce;[47] mentre è distratto, Nyikang sguscia fuori da un altro dei santuari e rapisce la "ragazza delle cerimonie". Al suo ritorno, il re scopre che se n'è andata e, fingendo indignazione, inizia a cercarla ovunque. Alla fine, realizzando cosa sia successo, si confronta con il capo del clan *Kwa Nyikwom* (che agisce come portavoce di Nyikang), spiegandogli che la ragazza era stata promessa in sposa attraverso un pagamento in bovini, e che Nyikang non ha alcun diritto su di lei. Il capo, tuttavia, insiste sostenendo che le mandrie in questione – che sono, dopotutto, le mandrie del vecchio *reth* – siano in realtà di Nyikang.

Alla fine, tutto sfocia in un'altra competizione bellica. Entrambe le parti schierano le proprie forze a Fashoda. Questa volta, Nyikang è accompagnato non solo dal feroce Dak, ma anche dal suo sventurato figlio Cal. Segue una piccola simulazione di battaglia, ma questa volta le fruste dei settentrionali si rivelano inefficaci. Il *reth* si inserisce con irruenza e recupera la ragazza da Nyikang; infine, le effigi devono conquistarsi il reingresso nei loro templi e negoziare la loro resa effettiva. La ragazza rimane con il re il quale, con la sua vittoria, ha dimostrato che è lui la vera incarnazione di Nyikang e non l'effigie. A questo punto le effigi scompaiono e non ritornano per il resto delle cerimonie.

47. Secondo alcune altre versioni, in questo momento commette incesto con una sorellastra, un vero e proprio atto oltraggioso. Questa è per inciso l'azione commessa dal *reth* che più si avvicina a una delle "imprese" di de Heusch, e la maggior parte delle fonti non ne parla nemmeno.

A questo punto, dunque, il dramma può dichiararsi concluso. Il nuovo *reth* spende il giorno successivo sul trono di Aturwic, tenendo banco in mezzo a un'assemblea dei capi della nazione. Ciascuno mette la sua lancia a testa in giù e tiene un discorso finalizzato a incoraggiare il nuovo sovrano a rispettare gli anziani e la tradizione, a proteggere i deboli, a preservare la nazione, assieme ad altri saggi consigli. Dei tamburi accompagnano le loro parole; al re vengono fatti indossare due braccialetti d'argento che contrassegnano la sua carica; un bue viene trafitto. Alla fine, al re viene fatto fare un giro della capitale. Ogni cosa torna al suo posto. Il *reth* appena insediatosi invia bestiame da sacrificare a ciascuno dei santuari di Nyikang sparsi in tutto il paese. Alcune settimane dopo è pronto a presiedere il suo primo grande rituale, una serie di sacrifici che invitano Nyikang a chiedere a Dio di mandare la pioggia. Una volta cadute le prime piogge, le effigi lasciano Fashoda e ritornano nel loro santuario in Akurwa, per non tornare fino a quando non morirà il nuovo re.

Dal momento che il dramma è iniziato con i rappresentanti del popolo che annunciavano "eufemisticamente" il loro desiderio di uccidere il candidato eletto, sarebbe meglio farlo terminare notando che anche qui, nella funzione più benevola del *reth*, vi erano possibilità simili e più oscure. Si potrebbe pensare che per un nuovo *reth* non vi fosse nulla di più entusiasmante del suo ruolo come mago della pioggia, ma non andava sempre così.

> Il re è l'unica persona autorizzata a rifiutare o permettere sacrifici durante importanti cerimonie rituali. L'atto di sacrificare gli animali per placare *Juok*, il più alto spirito, e Nyikang, il semidio, non può essere intrapreso correttamente senza l'approvazione del re. Senza sacrifici i desideri della gente non possono essere esauditi. Ne consegue che il re detiene il vero potere nelle questioni religiose, e talvolta sospende i suoi poteri benefici se avverte slealtà da parte dei suoi sudditi o il loro disprezzo nei suoi confronti. (Riad, 1959, p. 205, citando Hofmayr, 1925, p. 152, n. 1)

In altre parole, nonostante il *reth* (a differenza dei re maghi della pioggia di Simonse) non fosse personalmente responsabile di far cadere la pioggia attraverso mezzi magici, il suo ruolo non era, almeno potenzialmente, molto diverso. Una siccità avrebbe potu-

to essere attribuita al rancore reale – e, presumibilmente, avrebbe iniziato a stimolare una crisi politica, anche se sarebbe difficilmente finita con un vero e proprio linciaggio.

IL RITUALE DI INSEDIAMENTO: ANALISI

In una certa misura, la struttura simbolica del rituale è abbastanza trasparente. Vi è una costante giustapposizione tra nord e sud, la prima come divisione di Nyikang e la seconda come quella del re. Il nord è identificato con l'eterna e universale "regalità"; il sud, con lo specifico re mortale. Pertanto, come ha affermato Evans-Pritchard, nel rituale "la regalità cattura il re" (1948, p. 27). Essendo stato sconfitto in quanto umano, il *reth* eletto diviene Nyikang ed è quindi in grado di sconfiggere l'effigie e rimandarla al suo tempio.

Un altro elemento esplicito è l'opposizione tra fuoco e acqua. Nello stesso momento in cui l'immagine di Nyikang emerge dal fiume nel lontano nord, dei nuovi fuochi verranno accesi a Debalo, la capitale del sud, che bruceranno per tutta la durata del regno del re e verranno spenti quando morirà. L'acqua incarna qui l'eternità. Non si limita a "rappresentare" l'eternità, essa *è* l'eternità; il Nilo sarà sempre lì, e sempre lo stesso. Insieme alle piogge, è la fonte permanente di fecondità e vita. È quindi assolutamente appropriato che Nyikang, la cui madre era un coccodrillo e che viene chiamato "figlio del fiume", emerga dalle sue acque.[48] Il fuoco, d'altro canto, è, come il sangue, la sostanza della trasformazione terrena. In questo caso, i fuochi corrispondono alla vita mortale del singolo re; esisteranno finché vivrà. È dunque altrettanto appropriato che quando avviene la sintesi tra Nyikang e il *reth*, tra il principio eterno e il detentore dell'ufficio mortale, questa venga accompagnata ponendo un fuoco nell'acqua. Il "bagno" durante il quale il re diviene pienamente un tutt'uno con il semidio unisce anche i due principi elementari. Il fuoco incontra l'acqua mentre l'uomo mortale incontra dio.[49]

48. Tutto questo è in realtà abbastanza esplicito: "Non appena il re muore, lo spirito di Nyikang va da sua madre Nyikaya nel fiume, e la gente dovrà andare al fiume a prenderlo, e dovranno pregarlo di accettare" (Singer in Schnepel 1988: 449).

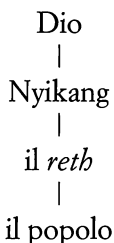
49. Si potrebbe anche sottolineare che questa sembra essere l'inversione rituale della mitica battaglia di Nyikang con il Sole, dove l'eroe usava l'acqua per "bruciarlo".

Tutti questi elementi sono, come ho detto, relativamente trasparenti. Altri elementi lo sono meno. Il più sconcertante è il ruolo di Dak, il figlio di Nyikang. Le analisi esistenti – anche quelle che hanno molto da dire sulle effigi (Evans-Pritchard, 1946; Arens, 1984; Schnepel, 1988) – si concentrano quasi esclusivamente su Nyikang, che si presume rappresenti sempre la natura senza tempo della carica regale. Raramente hanno qualcosa da dire su Dak. Ma per molti aspetti Dak sembra addirittura più importante di Nyikang: se non altro perché (proprio come quando nelle leggende è il primo a trascendere la morte per mezzo di un'effigie) la sua è l'unica effigie a essere veramente eterna. Quando il re muore, Nyikang torna da sua madre nel fiume, mentre Dak rimane. L'effigie di Dak quindi presiede alla ri-creazione di Nyikang. Che cosa significa tutto questo?

Potrebbe essere utile a questo punto ritornare alla struttura cosmologica generale. Il lettore ricorderà che il Creatore shilluk raramente viene invocato direttamente, ma in gran parte viene avvicinato attraverso Nyikang.

> L'essere onnipotente che alberga nella mente degli Shilluk come una divinità remota e amorale si chiama *Juok*. *Juok* è la concezione shilluk di Dio ed è presente in misura maggiore e minore in tutte le cose. *Juok* è la spiegazione dell'ignoto, la rassicurante giustificazione per tutti i fenomeni soprannaturali, buoni e cattivi, di cui è composta la vita. Il mezzo principale attraverso cui ci si approccia *Juok* è Nyikang. La distinzione tra loro non è chiara. Nyikang è *Juok*, ma *Juok* non è Nyikang... Inoltre, l'anima di Nyikang si reincarna in ogni *reth* shilluk, e quindi esiste sia nel passato che nel presente. Nyikang è il *reth*, ma il *reth* non è Nyikang. È il paradosso dell'unità, ma la separazione non è facile da definire. Gli stessi Shilluk riterrebbero difficile spiegarlo. *Juok*, Nyikang e il *reth* rappresentano la linea attraverso la quale passa la divinità... Chiaramente è il *reth* stesso il mezzo attraverso il quale si avvicinano sia a Nyikang che, più vagamente, a *Juok*, nonché il mediatore umano con Dio. (P.P. Howell, Thomson, 1946, p. 8)

Dopo molti anni di riflessione e dibattito, gli studiosi delle religioni nilotiche hanno imparato a leggere frasi così paradossali (come per esempio "Dio è il cielo, ma il cielo non è Dio") come affermazioni sulla rifrazione e l'inclusione: Nyikang è un aspetto

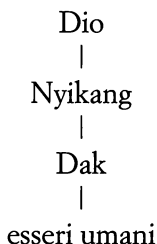
di Dio, ma Dio non è in alcun modo limitato a quell'aspetto.[50] Ci troviamo di fronte, come nei rituali della pioggia, a un modello molto chiaro di gerarchia lineare:

Il *reth* intercede per il popolo e chiede a Nyikang di intercedere presso Dio per portare le piogge. Se arriva la pioggia, tutto rimane temporaneamente sotto controllo. Tuttavia, come abbiamo visto, un potenziale conflitto può scatenarsi in un qualsiasi momento. La popolazione può odiare il *reth* o desiderare di ucciderlo; possono maledire Nyikang; il *reth* può trattenere le piogge per il risentimento del popolo; il re e Nyikang possono radunare eserciti e combattersi a vicenda. Solo Dio sembra stare al di fuori di tutto questo, ma solo perché ne è molto distante: nelle cosmologie nuer e dinka, dove la divinità è un concetto molto più immediato, apprendiamo che la condizione umana è stata creata in primo luogo a causa della (apparentemente ingiustificata) rabbia di Dio contro gli uomini, e vi sono perfino storie di umani ribelli che hanno cercato di fare la guerra a Dio e alla pioggia (Lienhardt, 1961, pp. 43-44). L'antagonismo qui sembra costituire il principio stesso della separazione. Nella misura in cui il *reth* non è Nyikang, ciò avviene prima di tutto perché i due a volte si trovano in una relazione di reciproca ostilità.

Anche questo è abbastanza semplice. Certamente ci sono ambiguità – per esempio, su come e se si possa dire che le persone stesse possano essere parte della divinità, poiché di lei si dice, dopotutto, che sia presente in ogni cosa –, ma queste sono le tipiche ambiguità di ogni sistema gerarchico di inclusione.

50. Anche se in questo caso è reso ancora più confuso dall'inversione dell'ordine nel secondo esempio. Qualora questo non fosse semplicemente un errore da parte dell'autore, potrebbe essere preso come un segno eloquente della reversibilità di alcune di queste gerarchie.

Le cose diventano un po' più complicate quando si esaminano le preghiere rivolte direttamente a Dio. Eccone una riportata da Westermann, pronunciata durante un sacrificio per curare qualcuno che è malato:

> Non c'è nessuno al di sopra di te, Dio. Sebbene tu sia diventato il nonno di Nyikango; sei tu (Nyikango) che hai camminato con Dio; tu sei diventato il nonno (dell'uomo) e tuo figlio Dak. Se arriva la fame, non è data da te? Così come questa mucca sta qui, non è forse così: se muore, il suo sangue non va a te? Tu Dio, e tu che diventasti Nyikango, e tuo figlio Dak! Ma l'anima (dell'uomo) non è tua? (1912, p. 171; anche in Lienhardt, 1952, p. 156)[51]

Qui abbiamo lo stesso tipo di partecipazione gerarchica (Dio divenne Nyikang...), ma il re se n'è andato e al suo posto appare Dak:

La presenza di Dak qui potrebbe non sorprendere del tutto poiché, tanto per cominciare, molto spesso sono i suoi attacchi a far ammalare le persone. Se è così, Dak, per quanto molto subordinato, rappresenta anche il principio attivo che scatena il tutto. Questa sembra essere spesso la sua funzione.

Certamente, Dak si riduce a nulla, quando non è attivo. Questo è particolarmente evidente quando è in coppia con Nyikang, come normalmente avviene. L'effigie di Nyikang è più grande e più pesante; incarna chiaramente la solennità e la dignità dell'autorità. La sua immagine tende quindi a stare vicino al centro del-

51. In realtà, Westermann afferma che questa sia l'unica preghiera offerta direttamente a Dio, ma Hofmayr (1925, pp. 197-201) e Oyler (1918b, p. 283) ne citano altre (ovvero, C.G. Seligman, 1934, p. 5).

le cose. In tempi normali, l'effigie rimane nel tempio di Akurwa anche quando l'effigie di Dak la lascia per fare il giro del paese; quando i due viaggiano insieme, è sempre Dak che si muove, interagisce, mentre Nyikang è caratterizzato da un riserbo più da "statista" (Schnepel, 1988, p. 437). È vero, si potrebbe obiettare che questa sia semplicemente una conseguenza dello status di subordinato di Dak: Nyikang è il centro autorevole, Dak il suo rappresentante terreno, il suo galoppino. Ma anche qui ci sono delle ambiguità. Sorprendentemente, nonostante Dak sia più piccolo di Nyikang, troneggia sopra di lui, sempre trasportato in cima a un'asta di circa due metri e mezzo. Nyikang, al contrario, rimane vicino al terreno; in effetti la sua effigie è spesso tenuta parallelamente al terreno, mentre quella di Dak è solitamente in verticale. Ambiguità simili compaiono nelle storie sulle vite dei due eroi. A volte, soprattutto durante la sua giovinezza, è Dak a trovarsi sempre nei guai e Nyikang con il suo potere magico è colui che deve intervenire per salvarlo. Ma più tardi, durante la conquista del territorio shilluk, è più probabile che avvenga il contrario: Nyikang è ostacolato da alcuni problemi, e Dak si dimostra più ingegnoso, o più intraprendente con una lancia, e riesce a risolverli.

C'è anche la caratteristica peculiare di Cal, il figlio più grande e imbelle di Nyikang, che non realizza mai nulla e la cui immagine appare solo quando le forze delle effigi vengono meno. Dak e Cal sembrano rappresentare gli opposti: pura aggressività contro passività assoluta, con Nyikang che definisce nuovamente il centro. Eppure, in che modo Nyikang può definirsi superiore se è più simile all'inutile Cal?

Ciò che vorrei suggerire è che questo non rappresenti soltanto un dilemma di interpretazione per l'analista esterno, poiché riflette di fatto un dilemma fondamentale sulla natura del potere politico che gli Shilluk tendono a considerare intricato come chiunque altro. I rituali possono essere interpretati come modi per risolvere tali problemi, anche se, al tempo stesso, costituiscono dei modi di effettuare concreti cambiamenti politici nel mondo.

Particolarmente critico è il ruolo dell'interregno, "l'anno della paura". Ovunque vi siano re, gli interregni tendono a essere visti come periodi di caos e violenza, tempi in cui l'ordine cosmologico è gettato nello scompiglio. Ma, come Burkhard Schnepel (1988, p.

450) giustamente sottolinea, questo è il motivo per cui la maggior parte delle monarchie cerca di far sì che durino il più brevemente possibile. In linea di principio, non c'è una ragione particolare per cui coloro che organizzano le cerimonie di insediamento shilluk non possano annunciare, per esempio, un periodo di tre o cinque giorni di caos e terrore – anzi, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, è esattamente quello che hanno deciso di fare, abbandonando interamente il vecchio interregno lungo un anno intero (*ibidem*, p. 443). Se però non l'hanno mai fatto per secoli, ciò indica, se non altro, che quest'anno di paura fosse in qualche modo di importanza fondamentale.

Credo che la sua importanza sia la chiave per comprendere allo stesso tempo l'importanza di Dak. Durante l'interregno, la politica reale, ordinariamente imbottigliata nella figura del *reth*, trabocca nella società in generale. Il risultato è un pericolo costante. Durante questo periodo, Nyikang se ne va e Dak rimane solo. Il ritorno alla normalità inizia con la fase dei "preparativi", condotta sotto l'egida generale di Dak, e spesso sotto la sua supervisione diretta. Le spedizioni hanno l'obiettivo di appropriarsi dei materiali con cui ricostruire l'ufficio reale, a partire dalle effigi. Sradicano le piante, cacciano e uccidono animali, tendono imboscate e saccheggiano campi e carovane. Non limitano le loro depredazioni nei confronti degli stranieri. "Prendono quello che vogliono" anche dalle comunità shilluk.

Le spedizioni di Dak, quindi, rappresentano la violenza predatoria indiscriminata diretta verso ogni aspetto del creato: vegetale, animale, ogni sorta di essere umano. Come ho sottolineato, "indiscriminato" in questo contesto significa anche "universale". Di solito, quando si è in presenza di un potere che può portare distruzione allo stesso modo su chiunque e tutti, si tratta di ciò che gli Shilluk chiamano *Juok*, o Dio.[52] Questo non vuol dire che Dak

52. Dio sembra particolarmente immanente nella violenza o nella distruzione. La preghiera sopracitata dice che "le spinte di lancia sono di *Juok*" e che uno dei pochi modi in cui Dio viene regolarmente invocato nel linguaggio comune è, come notato sopra, quando le persone esclamano "Perché, Dio?" nel momento in cui qualcuno si ammala gravemente. Tra i vicini parlanti nilotici in Uganda, "qualsiasi cosa abbia a che fare con l'uccisione deve avere *juok* al suo interno" (Mogenson, 2002, p. 424). D'altro canto, nei discorsi formali, Dio, così assente dalla vita quotidiana degli Shilluk comuni, pervade ogni aspetto dell'esistenza reale. Quando si parla con i membri

sia Dio (o per essere ancora più precisi, vuol dire: Dio è Dak, ma Dak non è Dio). Dak è la capacità umana di agire come Dio, di imitare la sua distruttività capricciosa e predatoria. Nei racconti, è così che appare per la prima volta: riversando arbitrariamente morte e disastri. Dalla sua prospettiva, "prendendo ciò che più gli piace". Dal punto di vista delle sue vittime, facendo la parte di Dio. Durante l'interregno, quindi, non è solo la politica reale che si riversa nella società in generale; è il potere divino stesso – il potere divino violento e arbitrario che è – come le istituzioni shilluk garantiscono che nessuno possa mai dimenticare – la vera essenza e origine della regalità.

Certo, Dio (*Juok*) non è semplicemente una forza distruttiva; è anche, originariamente, il creatore di tutto – e probabilmente vale la pena notare che questo è anche l'unico momento durante le cerimonie in cui c'è qualcuno che fa o dà forma davvero a qualcosa. Tuttavia, non è questo ciò che viene enfatizzato. Ciò che viene sottolineato è invece l'impossessamento, che è forse la forma di attività più distintamente umana. Attraverso una combinazione di appropriazione e creazione, la gente di Dak si comporta come Nyikang. Una volta fatto questo, Nyikang ritorna e (a differenza di Dak) limita le sue depredazioni alla sua nazione shilluk, ripercorrendo il suo originale viaggio di conquista. Tuttavia, sembra esserci un'ambiguità intenzionale. Gli Shilluk diventano Shilluk – sudditi di Nyikang – perché costruiscono collettivamente Nyikang (il classico re feticcio, creato dal suo popolo) o proprio perché Nyikang li conquista (il classico re divino che riversa il disastro o la minaccia del disastro in egual misura su tutti)?

L'interregno, quindi, è un momento in cui il potere divino pervade ogni cosa. Questo è ciò che rende possibile la creazione della società. È anche ciò per cui quella creazione si fa necessaria, poiché l'interregno si traduce in uno stato indifferenziato di caos e (quantomeno potenziale) violenza di tutti contro tutti. L'ordine sociale – così come l'ordine cosmico – deriva dalla separazione e dalla conseguente creazione di una serie di antagonismi relati-

del clan reale, non si può mai parlare di loro come persone che si recano in un posto, si alzano o stanno da qualche parte o entrano in una casa; piuttosto vengono "presi da Dio" e messi in quel determinato luogo, "sollevati da Dio", "nutriti da Dio", "conservati in casa da Dio" e così via (Pumphrey, 1936).

vamente bilanciati e stabili. In effetti, il fatto che qui abbiamo a che fare con il potere divino è confermato dai racconti sulla natura dell'elezione stessa. Il collegio elettorale è composto principalmente da cittadini comuni, con alcuni rappresentanti reali, ma molti hanno insistito sul fatto che "in passato" una delegazione del regno di Nuba, gli antichi alleati di Nyikang, eseguisse un rituale, una "prova del fuoco", che comportava il lancio o di bastoni o di ciottoli nel mezzo di un incendio, che assicurava che il nuovo *reth* fosse stato scelto direttamente da Dio (Westermann, 1912, p. 122; Hofmayr, 1925, p. 451). Anche al giorno d'oggi, l'elezione viene effettuata per rappresentare la scelta di Dio: questo è ciò che permette al *reth* di dire al capo di Debalo che lui è l'uomo "inviato da Dio per governare la terra degli Shilluk" (Lienhardt, 1952, p. 157).[53] Il popolo e Dio sono qui intercambiabili.

Con il ritorno di Nyikang, Dio esce di scena e Dak viene nuovamente ridotto al ruolo di vice di suo padre. La divinità inizia così a essere adeguatamente imbottigliata. Nyikang può continuare con le modalità predatorie di Dak, razziando e saccheggiando mentre replica le sue conquiste, ma tutto è diventato una sorta di parodia. Nel corso delle cerimonie lo spirito di Nyikang, che è stato tirato fuori dal fiume, viene trasferito dapprima nell'effigie e poi, altrettanto a malincuore, nel corpo del *reth* eletto. In tal modo, Nyikang sta anche procedendo nel corso della storia: dalla sua nascita dal fiume nei tempi mitici, passando per le sue eroiche imprese all'inizio della storia shilluk, fino alla sua attuale incarnazione nel corpo di un re contemporaneo. Se si guarda a ciò che sta accadendo nel Sud, attorno al candidato, tuttavia, si sta svolgendo una tipologia di dramma molto differente. Ho già accennato al contrasto tra il simbolismo dell'acqua che circonda Nyikang e quello del fuoco che circonda il re. Si tratta inoltre di una giustapposizione tra mortalità ed eternità. Nyikang forse viene costruito, ma è costruito da materiali eterni. (Ci sarà sempre un fiume, proprio come ci saranno sempre gli struzzi e il bambù.) Passa dunque dal generico – e quindi senza tempo – al sempre più particolare, e di conseguenza

53. La presenza di stranieri qui – anche se leggendaria – sembra essere un richiamo all'universalità del principio divino. Si noti, inoltre, l'opposizione tra questa "prova del fuoco", in cui il candidato è scelto da Dio, e la "prova dell'acqua", in cui viene confermato da Nyikang.

storico. Ma in realtà non morirà mai, semplicemente scomparirà e il ciclo ricomincerà da capo. Il re, d'altra parte, è sin dall'inizio circondato da segnali della sua stessa mortalità.

Se i fuochi sono i più palesi di questi promemoria, i più importanti sono sicuramente gli Ororo. Gli Ororo presiedono ogni aspetto della mortalità del re. Come nobiltà degradata, la loro stessa esistenza è un promemoria del fatto che lo status reale non sia eterno: che i re hanno figli, che la maggior parte di essi non saranno re e che, alla fine, lo stesso status reale potrebbe venire meno. Nel rituale reale, gli Ororo hanno la giurisdizione su tutto ciò che riguarda la sessualità e la morte. Sono gli uomini che eseguono i sacrifici per il re trafiggendo e arrostendo animali, sono le donne che lavano, radono e seducono il re; gli forniscono le mogli di rango più alto; lo proteggono, ma alla fine lo uccidono; officiano la decomposizione e la sepoltura del suo cadavere. Durante le cerimonie, il *reth* eletto è circondato da Ororo. Quando viene sconfitto e catturato da Nyikang, viene strappato dalla sua stessa mortalità.

Questo non significa che il *reth* sia più che "temporaneamente" immortale. Anche dopo la sua cattura, gli Ororo torneranno presto.

Questo tema si svolge lungo tutta la cerimonia. Se il dramma nel Nord riguarda il graduale contenimento del potere arbitrario e divino, il dramma nel Sud è sulla vulnerabilità umana. Il nuovo *reth* viene deriso, trattato come un bambino, costretto a cavalcare seduto al contrario su di un bue. I suoi seguaci non esercitano mai del potere arbitrario sugli umani. A differenza di Dak e Nyikang, non razziano né saccheggiano o rapiscono i passanti per chiedere il riscatto. Tuttavia, offrono costantemente degli animali per il sacrificio. Quasi ogni azione significativa del re è segnata dal suo scavalcare (quindi, consacrandolo) un animale, che viene successivamente ucciso ritualmente.[54] In un certo senso ciò che fa il re è l'esatto opposto di ciò che facevano Nyikang e Dak. La carne sacrificale viene redistribuita,[55] quindi invece di

54. Succede così spesso che la maggior parte di questi esempi li ho effettivamente rimossi dal mio racconto, per evitare di apparire monotono.

55. Questo non significa che il passaggio di Nyikang non comprenda in alcun modo atti di sacrificio, dal momento che altrimenti non ci potrebbero essere feste; solo che questo non è un aspetto particolarmente importante di ciò che fa. Con il re la questione è chiaramente differente.

rubare animali vivi, il re sta ripartendo la carne di quelli morti. Tutto ciò è particolarmente significativo poiché, quando presiedono sacrifici finalizzati a risolvere le faide, è noto che i re shilluk affermino piuttosto esplicitamente che la carne e il sangue dell'animale sacrificato debbano essere considerati come propri (Oyler, 1920a, p. 298). Poiché nei sacrifici shilluk ordinari la vita e il sangue della creatura (a differenza della carne) si dice che "salgano a Dio" – e a Nyikang – sembrerebbe che il re qui stia recitando la parte dell'umanità nel suo insieme, ponendosi in una posizione volontariamente subordinata ai poteri cosmici che alla fine si impossesseranno di lui.

In un senso più ampio, il sacrificio – il rituale paradigmatico in tutte le religioni nilotiche – riguarda il ristabilimento dei confini.[56] La Divinità è entrata nel mondo, le divisioni ordinarie del cosmo (per esempio tra umani, animali e dei) sono confuse; il risultato è malattia o catastrofe. Perciò mentre il sacrificio è, qui come dappertutto, un modo per entrare in comunicazione con il divino, questo è in definitiva un modo per rimettere la Divinità al suo posto. Se l'interregno, il regno di Dak, è un tempo di violenza indiscriminata contro ogni aspetto del creato, il sacrificio riguarda il ripristino delle discriminazioni: rispetto (*thek*), per usare la frase nuer/dinka;[57] separazione, distanza appropriata. In questo senso, l'intera cerimonia di insediamento è una sorta di sacrificio, o quantomeno fa la stessa cosa che un sacrificio è normalmente tenuto a fare: ripristina un mondo di separazioni.

Certo, se il rituale è una specie di sacrificio, è ragionevole chiedere: chi è la vittima? Il *reth* eletto? Si potrebbe azzardare un'ipotesi. La cerimonia inizia con le persone che informano il candidato circa il loro desiderio di ucciderlo. Durante la sua permanenza a Debalo, viene trattato in maniera molto simile a quella di un bue

56. In assenza di materiale pubblicato e dettagliato sul sacrificio shilluk, sto qui attingendo a Evans-Pritchard (1954, 1956) e al suo lavoro sui Nuer, ma ancora di più a quello di Lienhardt (1961) e Beidelman (1966a, 1981) sulla reinterpretazione dinka di questo materiale.

57. Sul *thek*, si veda Beidelman (1981). L'equivalente shilluk sembra essere *pak*, di solito tradotto come "elogio", che si riferisce anche al linguaggio formale specializzato utilizzato all'interno e tra i clan (vedi Crazzolara, 1951, pp. 140-142). Come al solito, però, non c'è abbastanza materiale sull'usanza shilluk per poter fare un valido confronto.

che viene preparato per il sacrificio: anche i buoi sacrificali vengono isolati, malmenati e derisi – anche se coloro che si prendono gioco di loro nel frattempo confessano anche i loro peccati (Lienhardt, 1961, pp. 292-295).[58] Dunque, alla fine la morte del bue diviene il simbolo di una comunità di nuova creazione, la cui unità si è concretizzata nella condivisione della carne dell'animale. A questo punto riusciamo quasi a intravedere il candidato principesco umiliato in un ruolo messianico, che dà se stesso all'uomo e a dio, sacrificandosi in nome dell'unità shilluk. Ma se così fosse, l'ovvia obiezione sarebbe che non sembra stia sacrificando granché. Al contrario: le cerimonie si concludono con il nuovo re felicemente insediato a Fashoda, che accetta la fedeltà dei suoi sudditi, ispeziona gli edifici, mette su un harem; forse, se ne ha voglia, trama una vendetta sanguinosa contro chiunque lo abbia insultato.

Eppure, tutto questo è temporaneo. Il re, alla fine, è destinato a morire di una morte rituale.

Quindi, il re è considerato vittima di un sacrificio temporaneamente sospeso? In un certo senso, direi di sì. Dopotutto, ogni atto di sacrificio contiene il suo momento utopico. In questo caso, è come se il re venisse sospeso in quel momento utopico per un tempo indefinito – o quantomeno finché dura la sua forza. Lasciate che vi spieghi cosa intendo con questo. Normalmente, ciò che sto definendo il momento utopico del sacrificio viene vissuto prima di tutto durante la festa, dopo la morte dell'animale, quando tutta la comunità è riunita per il collettivo godimento della sua carne. Spesso questa è una comunità che è stata creata dalla cerimonia stessa, composta da fazioni precedenti e scollegate se non addirittura ostili. Anche se non è questo il caso, devono mettere da parte eventuali differenze pregresse. Secondo Lienhardt, per i Dinka questi momenti di armonia comunitaria sono quanto di più vicino possa esserci all'esperienza diretta di Dio – o per essere più precisi, alla divinità nel suo aspetto di universalità benevola:

58. Certo, qui mi affido alla descrizione dettagliata e all'analisi di Lienhardt sul sacrificio dinka, integrandola all'etnografia nuer di Evans-Pritchard, ma questo avviene, come ho detto, soltanto perché non esiste un equivalente shilluk. Per quello che vale, Evans-Pritchard (1954, p. 28) riteneva appropriato utilizzare le affermazioni shilluk per fare luce sulle pratiche nuer.

> Nella divinità i Dinka rispecchiano la loro esperienza dei modi in cui gli esseri umani si assomigliano ovunque e in un certo senso formano un'unica comunità con un antenato originario creato da un Creatore [...]. Quando, dunque, un profeta come Arianhdit dimostra di essere in grado di rappacificare comunità solitamente esclusive e ostili, per persuaderle a osservare tra loro le pacifiche convenzioni che avevano precedentemente seguito solo internamente e unire persone di origini diverse in una singola comunità, egli dimostra di essere un "uomo della divinità" [...]. Un uomo viene riconosciuto come un potente "uomo della divinità" perché crea per le persone l'esperienza della pace tra gli uomini e quella dell'unione di forze che sono normalmente opposte l'una all'altra, della quale si dice che la Divinità ne sia la ragione. (1961, p. 157)

È in questo senso che Dio "rappresenta anche la verità, la giustizia, l'onestà, la rettitudine", e così via (*ibidem*, p. 158). Non perché Dio, in quanto entità cosciente, sia giusto. In effetti, come la maggior parte dei popoli nilotici, i Dinka sembrano ossessionati dal forte sospetto che non lo sia. È perché verità, giustizia e così via sono le basi necessarie per "l'ordine e la pace nelle relazioni umane" e, di conseguenza, verità, giustizia e così via sono Dio. Lo scopo del rituale sacrificale, quindi, è di passare da una manifestazione del divino a un'altra: da Dio come confusione e disastro a Dio come unità e pace. Normalmente è la festa che sembra agire come l'esperienza primaria di Dio, ma spesso l'elemento divino assume una forma ancora più concreta nell'erba non digerita estratta dallo stomaco della mucca. Sembra significativo che quel sacrificio shilluk per il quale abbiamo una sorta di descrizione – escludendo quelli pensati per portare la pioggia – sia volto a portare la pace tra due parti coinvolte in una faida (Oyler, 1920a). Il *reth* qui interpreta la parte del profeta dinka. Dopo aver rimarcato che la carne e il sangue del bue sono suoi, l'animale viene trafitto e il chimo, l'erba semidigerita in questione, viene utilizzata per ungere le vecchie fazioni in lotta. "Ciò è stato fatto per mostrare la loro condizione unita" (*ibidem*, p. 299).[59] I Nuer insistono che quel chimo, così come il sangue e più in generale la

59. "L'idea era che l'animale mangiasse un po' qua e là, ma nello stomaco tutto diventasse una massa. Allo stesso modo gli individui delle due fazioni dovevano diventare un tutt'uno" (Oyler, 1920a, p. 299).

"vita", sia la parte dell'animale sacrificato che appartiene a Dio (Evans-Pritchard, 1956, p. 212; Evens, 1989, p. 338). In generale, nel rituale nilotico, il chimo[60] viene trattato come il materiale del puro potenziale: è erba nel processo di diventare carne; sostanza indifferenziata in via di trasformazione creativa. In quanto tale, è essa stessa la pura incarnazione della vita.

Mi sembra che sia questo il momento utopico in cui il *reth* è sospeso. Non solo egli è, in quanto *reth*, la base per "l'ordine e la pace nelle relazioni umane", per l'unità e quindi per la giustizia, ma è anche la persona effettivamente responsabile della mediazione e della risoluzione delle controversie. La pace e la giustizia, dunque, sono l'equivalente sociale della pioggia, e il chimo, come l'acqua che cade, è la sostanza propriamente fisica del divino nel suo aspetto più benevolo. Tutto ciò viene affermato quasi esplicitamente nel sacrificio di pace: il re è il bue, è Dio, è la pace, è l'unità di tutti i suoi sudditi. Questo, inoltre, è il modo in cui il *reth* può essere al tempo stesso vittima sacrificale in sospeso e vivere in una sorta di piccola versione del paradiso.

Il rituale di insediamento inizia con una visione spaventosa di un mondo intriso di potere divino, in cui non esistono separazioni, e tutte le relazioni umane sono quindi potenzialmente caratterizzate dalla violenza. È il peggior tipo di unità tra dio e il mondo. Termina con la restaurazione del miglior tipo. In questo senso, si tratta della trasformazione del re divino nel re sacro. Dak, nella sua forma senza vincoli, incarna il primo. Il procedimento sembra basato sul presupposto che la verità primordiale del potere – che è la violenza arbitraria – debba essere riconosciuta così che possa essere contenuta. Si potrebbe ribattere che le due forme principali di regalità sacra identificate da Luc de Heusch siano le due principali strategie per fare ciò. Ciascuna rappresenta una diversa divisione del paese. Nel Nord, il potere divino è ridotto a un feticcio – letteralmente, un'effigie – che è costruito da, e quindi in una certa misura gestibile da, esseri umani comuni. Nel Sud, abbiamo la creazione di un classico esempio di re come capro espiatorio.

60. Anche il chilo, che è un'altra erba digerita nel secondo stomaco dell'animale. Quest'ultima è ancora più strettamente identificabile con la vita, ma pensavo di risparmiare al lettore tutte le sottigliezze dell'anatomia digestiva bovina.

Alla fine, i due diventano uno: il re non solo diventa Nyikang, ma anche, almeno momentaneamente, un'effigie. Le relazioni ordinate e gerarchiche (Dio – Nyikang – re – popolo) vengono ripristinate. Il nuovo re (come era Dak in origine) è in un certo senso tutti questi insieme, anche se è anche il modo per tenerli separati, sospesi in una sorta di antagonismo equilibrato. Come tale egli stesso è una vittima sospesa, temporaneamente, in una versione in miniatura dell'originale unità tra cielo e terra, in uno strano villaggio dove esiste il sesso ma non il parto, un luogo di agio e piacere, privo di fame, malattia e morte.

Il paradiso, tuttavia, è temporaneo e la soluzione sempre provvisoria, incompleta. La violenza arbitraria non può mai essere completamente eliminata. Cielo e Terra non possono davvero essere messi insieme, tranne durante fugaci temporali.

E anche la simulazione del paradiso viene acquistata a caro prezzo.

ALCUNE PAROLE PER CONCLUDERE

Ho inquadrato la mia argomentazione in termini cosmologici poiché non credo si possano comprendere le istituzioni politiche senza prima comprendere le persone che le creano, che cosa credono che sia il mondo, come immaginano la condizione umana al suo interno e ciò che credono sia possibile o legittimo volere da esso. Questo è vero ovunque, anche se le stesse formulazioni cosmologiche possono variare di molto. Eppure, chiunque si avvicini al materiale shilluk con un background nel Giudaismo, nel Cristianesimo o nell'Islam è difficile che percepisca questa distanza per intero. C'è una ragione per cui i primi antropologi vedevano spesso i popoli nilotici come i cugini viventi più vicini ai patriarchi biblici. Non solo le lingue semitiche e nilotiche sono lontanamente connesse: in entrambi i casi abbiamo a che fare con allevatori seminomadi con una forma di organizzazione basata sul lignaggio, monoteisti la cui vita rituale era dominata dal sacrificio a un dio distante e arbitrario. In realtà, sospetto che questa affinità sia vera, anche se in un senso più attenuato, per l'Africa in generale. È facile avere la sensazione, leggendo i miti africani, che i dilemmi fondamentali dell'esistenza umana che esplorano – le ragioni

della sofferenza, la giustizia di Dio – siano piuttosto simili a quelli della tradizione abramitica; se non altro, sicuramente molto più familiari per chi sia cresciuto con la tradizione della Bibbia e dei miti greci rispetto a storie equivalenti, per esempio, in Amazzonia o Polinesia – o persino nell'Irlanda antica.

Questo sebbene, in una certa misura, abbiano a che fare con questioni che sono universali.

Se così non fosse, non sarebbe possibile fare generalizzazioni transculturali su concetti come "regalità divina", "regalità sacra" o "capri espiatori", tanto per dirne alcuni. Questo saggio è effettivamente basato su due di queste generalizzazioni. La prima è che una delle disgrazie dell'umanità che tutti condividiamo sia la tendenza a vedere la riuscita prosecuzione della violenza arbitraria come qualcosa in un certo senso di divino – o comunque a identificarla con una sorta di potere trascendentale. Non è del tutto chiaro perché questo accada. Forse ha qualcosa a che vedere con l'essenza assolutamente sproporzionata della violenza, l'enorme divario tra azione ed effetto. Ci vogliono decenni per partorire e plasmare l'essere umano; pochi secondi per annullare tutto questo inserendo una lancia nel suo petto. Ci vuole pochissimo sforzo per far cadere una bomba; è necessario uno sforzo inimmaginabile per imparare a vivere senza gambe per il resto della propria vita perché spazzate via da una di queste. Ancora di più, gli atti di violenza arbitraria sono atti che per le vittime e le loro famiglie hanno sicuramente un enorme significato, pur senza averne uno intrinseco. Il significato, dopotutto, implica intenzionalità. Ma la parola "arbitrario" indica che non c'è alcuna particolare ragione per cui una persona sia stata colpita o fatta esplodere e un'altra no; tali atti sono quindi per definizione senza senso, in quanto non incarnano né un'intenzione cosciente né una inconscia. Questo è esattamente ciò che consente di definire gli atti arbitrari come "atti di Dio". Il significato allontana un vuoto. Soprattutto quando abbiamo a che fare con azioni o eventi di enorme importanza, è difficile resistere alla tendenza ad attribuirgli una sorta di significato trascendentale, o quantomeno di affermare che esista anche se non possiamo sapere di cosa si tratti. È in questa assenza assoluta di significato che incontriamo il divino.

Certo, si tratta solo di una tendenza. Come ho osservato prima, non significa certo che qualunque bandito che si ritrovi nella posizione di provocare impunemente violenza casuale debba essere trattato come un dio (tranne forse nella sua presenza immediata). Tuttavia, alcuni lo sono. Chiaramente l'apparato della regalità sacra costituisce anche un modo efficace per gestire coloro che vengono trattati in questo modo.

Da qui la mia seconda generalizzazione transculturale. Il sacro è visto, ovunque, come qualcosa che è o dovrebbe essere isolato. Quanto più un oggetto diviene l'incarnazione di un principio trascendentale o un'astrazione, tanto più questo va tenuto lontano dalla sporcizia e dal fango della vita umana ordinaria, e circondato, di conseguenza, da restrizioni. Questa è la tipologia dei principi di separazione alla quale i Nuer e i Dinka, almeno, si riferiscono con la parola *thek*, di solito tradotta come "rispetto". Gli uomini violenti più o meno regolarmente insistono sui segni di rispetto, ma i segni di rispetto portati a un livello cosmologico – "non toccare la terra", "non guardare il sole" – tendono a tramutarsi in severi limiti alla personale libertà di agire violentemente. Se non altro la violenza può, come nel caso shilluk, essere imbottigliata, limitata a una specifica sfera reale che in circostanze ordinarie è scrupolosamente distinta dalle questioni quotidiane.

Non conosceremo mai le circostanze esatte tramite le quali le istituzioni regali shilluk si siano formate, ma possiamo provare a ricostruirle quantomeno a grandi linee. Gli antenati degli Shilluk erano, probabilmente nella maggior parte delle loro caratteristiche essenziali, a malapena distinguibili dai loro vicini Nuer o Dinka – allevatori fieramente egualitari che si stabilirono lungo un tratto insolitamente fertile del Nilo. Lì divennero più sedentari, più popolosi, ma iniziarono anche a razziare regolarmente i loro vicini per bestiame, ricchezza e cibo. In una certa misura, tutto questo sembra essere sorto per necessità; in un certo senso, senza dubbio divenne una questione di gloria e avventura. Emerse una classe nascente di condottieri che raccoglievano ricchezza sotto forma di bestiame, donne e servitori. Questi divennero gli antenati della regalità shilluk. Tuttavia, lo stesso clan reale sembra essersi sviluppato, almeno nella forma conosciuta dagli antropologi,

soltanto dopo un'estesa lotta sulla natura dell'emergente ordine politico, sul ruolo delle donne, sul potere e la giurisdizione dei capi comuni. Alla fine, ne è emerso un compromesso, conosciuto come "la regalità divina degli Shilluk". Questa formulazione sembra sia stata particolarmente efficace nel creare e mantenere il senso di una nazione unificata, capace di difendersi e di dominare abitualmente i territori circostanti, senza mai dare ai reali e alle loro politiche insofferenti molte possibilità di rovinare gli affari locali. Perché era sostenuta dalla vigilanza popolare. Sembra che gli Shilluk comuni abbiano resistito alla nascita di qualunque cosa somigliasse a un sistema amministrativo. Le comunicazioni tra Fashoda e gli altri insediamenti erano mantenute non dai funzionari, ma principalmente dalle relazioni con e tra sorelle reali, mogli e figlie. Qualsiasi tentativo di creare relazioni tributarie sistematiche, in patria o all'estero, pare si sia dovuto scontrare con una protesta così immediata e diffusa al punto tale che la legittimità stessa della regalità sarebbe stata ben presto rimessa in discussione. Di conseguenza il tesoro reale, così com'era, consisteva quasi interamente in ricchezza che era stata rubata – nelle incursioni sia contro i forestieri, sia contro quelle comunità shilluk che avevano resistito ai tentativi di mediazione delle controversie. La razzia giocosa durante i rituali di insediamento era semplicemente un promemoria di ciò che tutti già sapevano: quella violenza predatoria era e sarebbe rimasta sempre l'essenza della sovranità. Soprattutto, sembrava esserci una conoscenza quantomeno implicita del fatto che tali questioni non avrebbero dovuto essere in alcun modo offuscate – cioè che l'eufemizzazione del potere fosse essenziale per qualsiasi progetto finalizzato alla sua istituzionalizzazione permanente, e questo era esattamente ciò che la maggior parte delle persone non aveva intenzione di vedere.

Il mio uso del termine "utopia" suona alquanto non convenzionale in questo contesto. Sto definendo "utopia", in una sua accezione piuttosto colloquiale, come un qualsiasi luogo che rappresenti un ideale irraggiungibile, soprattutto se quell'ideale implica una risoluzione impossibile di quelli che sono altrimenti considerati i dilemmi fondamentali dell'esistenza umana – in qualunque modo possano essere concepiti. L'utopia è il luogo in cui le

contraddizioni vengono risolte.[61] La mia fonte di ispirazione qui è in parte tratta dal ragionamento di Pierre Clastres (1962, 1974) quando afferma che, tra le società amazzoniche che conosceva, gli Stati non avrebbero mai potuto essersi sviluppati a partire dalle istituzioni politiche esistenti. Quelle istituzioni politiche, sosteneva, sembravano essere state progettate proprio per prevenire che l'autorità coercitiva e arbitraria si sviluppasse. Anche qualora fossero emersi degli Stati all'interno di questo ambiente (e appare evidente adesso che, in certi periodi storici, sia successo), ciò poteva accadere solamente attraverso figure come i profeti tupí-guaraní, che invitarono i loro seguaci ad abbandonare i loro costumi e le comunità esistenti per intraprendere una ricerca verso "una terra senza male", un'utopia immaginaria in cui tutti sarebbero diventati come gli dei, liberi da nascita e morte, la terra avrebbe ceduto i suoi frutti senza bisogno di lavoro, e tutte le restrizioni sociali sarebbero potute dunque essere messe da parte (H. Clastres, 1975). Lo Stato può emergere soltanto da simili affermazioni assolutiste e, soprattutto, da una rottura esplicita con il mondo della parentela. L'originale analisi di Luc de Heusch sulla regalità africana, che uscì nello stesso anno dell'originale saggio di Clastres (1962), porta avanti un'argomentazione simile: la regalità deve sempre segnare una rottura esplicita con l'ordine interno. Forse questo non è così sorprendente dal momento che entrambi emergono dalla reciproca confluenza di politiche rivoluzionarie e teoria strutturalista.[62] Ovviamente, de Heusch successivamente ha preso quella che potrebbe sembrare una direzione molto diversa. Ma quanto è realmente diversa?

Sicuramente i re shilluk condividono certe qualità con i profeti nuer e dinka, anche se, a differenza loro, non prevedono l'arrivo di

61. O, meglio ancora, il luogo in cui i dilemmi esistenziali si riducono a mere contraddizioni, in modo che possano essere risolte.

62. Prima di diventare antropologo e condurre ricerche sul campo nell'allora Congo belga, Luc de Heusch era conosciuto come un regista di film radicale e parte del collettivo artistico rivoluzionario gruppo CoBrA, ora ricordato in gran parte come l'antenato dell'Internazionale Situazionista. Clastres era un rinomato anarchico che divenne la principale fonte per quasi tutti gli interventi antropologici di Deleuze e Guattari (le fasi evolutive in anti-Edipo, la "macchina da guerra" ecc.). Il lavoro successivo di de Heusch non mostra evidenti tracce di teoria rivoluzionaria, ma questo contesto deve aver influenzato l'inquadratura iniziale della sua questione.

un nuovo mondo in cui tutti i dilemmi umani verranno risolti.[63] Sicuramente l'organizzazione della capitale reale rappresentava una sorta di parziale scioglimento dei dilemmi della condizione umana. Ma possiamo anche considerare l'idea di de Heusch del "corpo-feticcio". Il lettore ricorderà che l'idea di base qui è che i rituali di insediamento trasformino la persona fisica del re nell'equivalente di un amuleto magico; egli è il regno, il suo latte e il suo grano, e ogni pericolo per l'integrità fisica del re è dunque una minaccia per la sicurezza e la prosperità del regno nel suo complesso. Se diventa vecchio e malaticcio, sconfitte, cattivi raccolti e catastrofi naturali ne saranno la probabile conseguenza. Da qui il principio, molto comune in Africa, che i re non dovrebbero mai morire di morte naturale.

Per questo motivo, il re "deve mantenersi in uno stato di purezza rituale", come Evans-Pritchard ha sottolineato, e anche in "uno stato di perfezione fisica" (1948, p. 20). Tutte le fonti concordano su quest'ultimo punto, ed è una caratteristica comune della sovranità sacra. Un legittimo candidato al trono non solo deve essere forte e sano: non deve avere cicatrici, imperfezioni, denti mancanti, caratteristiche asimmetriche, non deve essere privo di testicoli, non deve avere deformità e così via. Per di più, la sua integrità fisica deve essere mantenuta meticolosamente, in particolare nei momenti rituali: ci è stato detto che se durante le cerimonie di insediamento il *reth* fosse stato ferito in qualche modo, "anche se il re viene solo preso a pugni e appare del sangue" (Singer in Schnepel, 1988, p. 444), questo sarebbe stato immediatamente rimosso dalla sua carica. Per questo motivo, alcune fonti insistono sul fatto che ai re non fosse permesso combattere neanche in guerra, ma piuttosto venivano portati avanti come una sorta di stendardo mentre altri combattevano; le narrazioni storiche suggeriscono che non è sempre stato così, ma certamente, se il re fosse stato seriamente ferito, non ci si poteva permettere che rimanesse in piedi, e sarebbe stato fatto sparire con discrezione.

63. In particolare, i re erano come profeti posseduti dagli spiriti divini (i profeti shilluk, quando apparivano, erano spesso posseduti da Nyikang), che mediavano controversie a livello nazionale che le autorità locali non erano state in grado di affrontare e contavano su un seguito di giovani che erano stati tagliati fuori dall'ordinamento interno ordinario poiché, non avendo accesso al bestiame, non potevano normalmente sperare di sposarsi.

L'idea stessa di perfezione fisica è stranamente paradossale, a pensarci bene. Cosa significa dire che qualcuno è fisicamente perfetto? Probabilmente corrisponde a un qualche modello idealizzato di come dovrebbe essere un essere umano. Ma come facciamo a sapere come dovrebbero essere gli esseri umani? In un solo modo: osservando gli esseri umani in carne e ossa. Ma gli esseri umani non sono mai fisicamente perfetti; infatti, se confrontati con il modello di essere umano generico che abbiamo nelle nostre teste, la maggior parte di essi ci sembrerebbe quantomeno leggermente deformata. Ciò è in parte dovuto al fatto che, quando ci spostiamo dai *token* ai *type*, spazziamo via il cambiamento e il processo: i veri esseri umani crescono, invecchiano e così via; gli esseri umani generici sono, prima di tutto, intrappolati per sempre in un qualche momento idealizzato della loro vita. Ma è anche un effetto del processo di generalizzazione stesso: nel passaggio da *token* a *type*, ci sembra sempre di generare qualcosa che troviamo più appropriato o attraente dei *token* – o almeno della stragrande maggioranza di loro. In questo senso, il re è davvero un'astrazione o un principio trascendentale: l'Idealtipo umano, anche se non nel senso weberiano del termine, ma piuttosto a partire dalla consapevolezza che, come Leonardo da Vinci, quando proviamo a immaginare il tipico, di solito finiamo per generare l'ideale.[64] Nella misura in cui il *reth* è l'incarnazione della nazione, e dell'umanità nel suo insieme dinanzi ai poteri divini, egli stesso è un essere umano generico; nella misura in cui è un essere umano generico, deve essere l'essere umano perfetto; nella misura in cui è un'immagine dell'umanità sottratta al tempo e al divenire, egli deve essere preservato da ogni trasformazione dannosa fino al punto in cui, quando ciò diviene impossibile, deve semplicemente essere distrutto e messo da parte. In questo senso, il corpo del re non è tanto un feticcio quanto un tipo di micro-utopia, un ideale impossibile.

C'è sempre, credo, un qualche elemento utopico nel sacro. Ciò che è sacro non solo è separato rispetto al mondo terreno, ma lo è in particolare dal mondo del tempo e del divenire, della nascita, della crescita, del decadimento e anche delle più semplici funzio-

64. Questa è, naturalmente, una definizione di che cosa significhi effettivamente "ideale": è l'idea che sta dietro ad alcune categorie.

ni corporee – i modi in cui il corpo è un continuum con il mondo. Ho esplorato dettagliatamente questo fenomeno altrove (Graeber, 1997). Ciò che è più sorprendente nel caso della regalità sacra è che questo si rifletta soprattutto in un desiderio di negare la mortalità del re; e questa negazione viene quasi invariabilmente effettuata uccidendo le persone.

I governanti dei primi Stati – i costruttori di piramidi egizi e mesoamericani sono solo gli esempi più famosi – avevano una famigerata tendenza a sviluppare ossessioni verso la loro stessa mortalità. In un certo senso, questo non è difficile da capire; come Gilgamesh, dopo aver conquistato ogni nemico che potevano immaginare, si ritrovarono a confrontarsi con il solo che non avrebbero mai potuto sconfiggere. Uccidere gli altri, a sua volta, sembra essere uno dei pochi modi per raggiungere una qualche forma di immortalità. Vale a dire, molti re sono consapevoli del fatto che vi siano regnanti ricordati per regni di pace, giustizia e prosperità, ma anche che questi raramente sono coloro che verranno poi ricordati per sempre. Se la storia attribuirà loro un'importanza permanente, molto probabilmente sarà per uno o due motivi: grandi progetti di costruzione (che spesso comportano di per sé la morte di migliaia di persone) o guerre di conquista. C'è qui un vampirismo quasi in senso letterale: diecimila giovani assiri o francesi devono essere annientati, le loro storie future interrotte, così che il nome di Assurbanipal o Napoleone possa sopravvivere.

Gli Shilluk hanno rifiutato di permettere ai loro *reth* di intraprendere questo tipo di comportamento, ma nelle istituzioni della regalità sacra frazeriana troviamo la stessa relazione in una modalità molto più sottile. La connessione è talmente sottile, infatti, che è passata in gran parte inosservata. Ma viene messa particolarmente a fuoco se si confronta il regno shilluk con il suo notoriamente brutale cugino: il regno di Buganda, sulle rive del lago Vittoria a poche centinaia di miglia a sud. Sotto molti aspetti, le somiglianze tra i due sono piuttosto notevoli. Anche le leggende ganda riconducono la regalità a un dilemma cosmico sulle origini della morte; anche qui, il primo re non morì, ma scomparve misteriosamente di fronte al malcontento popolare; anche qui, i successivi tre re svanirono; anche qui, erano presenti elaborati rituali di insediamento con finte battaglie, accensione di fuochi rituali e

un interregno caotico della durata di un anno. Eppure, per altri aspetti la regalità ganda ne è un esatto capovolgimento.

Gran parte della differenza riguarda lo status delle donne. In Buganda, le donne svolgevano quasi tutte lavori di sussistenza, pur non avendo proprie organizzazioni autonome; gli uomini formavano uno strato in gran parte parassitario, i più giovani erano organizzati in bande militarizzate, quelli più vecchi in un apparato amministrativo infinitamente elaborato che sembrava funzionare in gran parte per tenere sotto controllo i più giovani, distratti da infinite guerre di conquista. Il risultato fu, senza alcun dubbio, uno Stato autentico. Era anche uno di quei rari casi in cui la burocratizzazione non portava in alcun modo a eufemizzazioni significative. Nonostante il re non venisse identificato come un qualsiasi essere divino, rimase in gran misura un re divino nel nostro senso del termine: un dispensatore di violenza arbitraria e giustizia superiore, entrambe allo stesso tempo. Tuttavia, laddove il re shilluk era circondato da carnefici il cui ruolo era alla fine quello di ucciderlo, il re ganda era circondato da boia il cui ruolo era quello di uccidere tutti gli altri. In migliaia potevano essere massacrati durante i funerali reali, gli insediamenti o quando il re decideva periodicamente che vi erano troppi giovani sulle strade che circondavano la capitale, che era arrivato il momento di radunarne un qualche centinaio e organizzare un'esecuzione di massa. I re potevano essere uccisi nelle ribellioni, ma nessuno è mai stato ritualmente messo a morte. Come Gillian Feeley-Harnik (1985, p. 277) giustamente afferma, il regicidio qui sembra piuttosto essere stato sostituito dal civicidio.[65] Quando David Livingstone chiese come mai il re avesse ucciso così tante persone, gli fu risposto che se non lo avesse fatto, tutti avrebbero supposto che fosse morto.

Benjamin Ray sottolinea che la capitale era, come spesso accade in tali stati, "un microcosmo del regno, disposto in modo che riflettesse l'ordine amministrativo del Buganda nel suo complesso" (1991, p. 203); il re era il fulcro del cosmo sociale, distributore di

65. Probabilmente alla lettera: Christopher Wrigley, il grande vecchio studioso dei Ganda, sostiene sia plausibile che ciò di cui ci stiamo occupando qui sia un'istituzione molto antica e forse abbastanza tipica della consanguineità sacra improvvisamente trasformata, alcune generazioni prima, in uno Stato (1996, p. 246). Una burocrazia vi è stata sovrapposta con risultati disastrosi.

titoli e bottino e al quale, dunque, spettava l'ultima parola su tutte le tipologie di valore. La sua era una corte secolare, con poche delle trappole formali della regalità sacra. Persino i suoi parenti stretti insistevano sul fatto che fosse soltanto un uomo come tutti gli altri. Di nuovo, la persona del re è sempre sacra e il fatto stesso che questo fosse un regime basato quasi esclusivamente sulla forza significava che il rituale che circondava la persona del re assumeva una ferocia unica. Il *kabaka*, come veniva chiamato, non lasciava il palazzo se non trasportato da servitori, e la punizione per chi osasse guardarlo direttamente era la morte.

> Le regole dell'etichetta di corte, come il divieto di starnutire o tossire alla presenza del re [...] erano considerate importanti come le leggi dello Stato, poiché il comportamento nei confronti della persona del re era considerato un'espressione della propria fedeltà al trono che rappresentava. Così, a volte, Mutesa condannò le sue mogli a morte perché avevano tossito mentre stava mangiando. (Ray, 1991, p. 172)

Osservatori stranieri come Speke e Livingstone hanno scritto con orrore di come persino le principesse di buona famiglia rischiassero l'esecuzione per la minima infrazione fisica.[66] Tutto ciò potrebbe sembrare il più distante possibile dalla corte shilluk, dove le donne erano inviolabili ed era il re alla fine a essere giustiziato. Ma in realtà è un'inversione precisa, un'immagine speculare e, quindi, a un livello più profondo, è precisamente la stessa cosa. L'elemento costante è l'illusione della perfezione fisica al centro, che porta con sé la necessità di sopprimere tutto ciò che è considerato essere segno più significativo di debolezza fisica, malattia o mancanza di controllo fisico e, soprattutto, il fatto che questa illusione fosse alla fine messa in atto attraverso la minaccia di morte. La differenza sta semplicemente nella direzione della violenza, che è invertita. Si tratta, forse, di una semplice questione di equilibrio di forze. Nella guerra tra sovrani e persone, il *reth* era in costante svantaggio. Il *kabaka*, al contrario, aveva il coltello dalla parte del

66. Sicuramente in alcuni di questi casi l'intenzione è semplicemente impressionare gli stranieri con l'assolutezza del potere reale; ma simili costumi non vengono improvvisati di sana pianta.

manico. Si potrebbe anche dire che, almeno per il momento, avesse vinto definitivamente. La sua capacità di seminare distruzione arbitraria era illimitata non solo in linea di principio, ma anche in gran parte nella pratica, e i corpi delle donne reali erano semplicemente i mezzi più drammatici della sua esibizione.

Certo, la situazione alla fine non era praticabile. Simili vittorie non possono mai essere sostenute. Anche nel diciannovesimo secolo si presumeva che ogni *kabaka*, ebbro di potere, alla fine avrebbe esagerato e sarebbe stato distrutto – se non da ribelli in carne e ossa, quantomeno dai fantasmi inferociti delle sue vittime. Entro la fine del secolo, l'intero sistema fu rovesciato e le esecuzioni di massa abolite. Ciò su cui vorrei davvero focalizzare l'attenzione, tuttavia, è prima di tutto l'intima connessione tra la perfezione ultraterrena delle corti reali e la loro violenza – sul fatto che tali utopie si basino sempre su ciò che noi chiamiamo eufemisticamente "forza". Il secondo punto è che la violenza è sempre una lama a doppio taglio. Questa è la verità che viene riconosciuta nei racconti shilluk che mostrano come l'effigie di Dak – che rappresenta le capacità umane di diventare un dio attraverso la violenza – sia stata creata quando le persone nel loro insieme avevano intenzione di ucciderlo, o come Nyikang svanì e divenne un dio nel momento in cui tutti lo odiavano.

Quello che vorrei suggerire è che questa sia rimasta la logica nascosta della sovranità. Ciò che chiamiamo "pace sociale" è in realtà solo una tregua in una guerra costitutiva tra il potere sovrano e "il popolo" o "nazione" – i quali nascono entrambi, come entità politiche, nella loro lotta l'uno contro l'altro. Inoltre, questa guerra fondamentale è precedente alle guerre tra nazioni.

Definirla una "guerra" significa ignorare quasi tutte le teorie politiche esistenti, le quali – che si tratti della riflessione di Carl Schmitt sul primo gesto della sovranità come quello che dichiara la divisione tra amici e nemici, o del weberiano monopolio dell'uso legittimo della forza all'interno di un territorio, o dell'affermare che nei sistemi politici africani (Fortes, Evans-Pritchard, 1940) gli Stati siano entità che risolvono il conflitto interno attraverso la legge e quello esterno attraverso la guerra – presuppongono che vi sia una distinzione fondamentale tra dentro e fuori, e in particolare tra violenza interna ed esterna – che, di fatto, è costitutiva

della natura stessa della politica. Di conseguenza, quasi tutti coloro che desiderano discutere circa la natura della "guerra" (con la possibile eccezione degli antropologi), partono da esempi di conflitti armati tra due entità territoriali e politiche chiaramente definite, solitamente considerate come Stati nazionali o qualcosa di simile, che implicano uno scontro di eserciti terminante con la conquista o con una qualche sorta di pace negoziata.[67] In effetti, anche da un'analisi più superficiale emerge come solo una piccola percentuale di conflitti armati abbia preso una forma simile. In realtà, non c'è quasi mai una linea chiara tra ciò che ora chiameremmo "guerra" e ciò che ora chiameremmo "banditismo", "terrorismo", "incursioni", "massacri", "duelli", "insurrezioni" o "azioni di polizia". Eppure, in qualche modo per poter parlare di guerra in astratto dobbiamo immaginarci una situazione idealizzata che in realtà si verifica solo raramente. È vero che al culmine del colonialismo europeo, dal 1648 circa al 1950, gli stati europei hanno tentato di creare un chiaro sistema di regole per gestire le guerre tra Stati nazionali, e di questo periodo è possibile riportare l'esempio di un buon numero di guerre che rientravano in questo modello astratto; ma tali regole venivano applicate solo all'interno dell'Europa, un piccolo angolo del globo. Al di fuori di esso, le stesse potenze europee divennero famose per mancare di rispetto agli accordi solenni e per la loro volontà di commettere ogni sorta di violenza indiscriminata. Dal 1950, il resto del mondo è stato incluso nel sistema degli Stati nazionali, ma come risultato, da quel momento, nessuna guerra è stata formalmente dichiarata, e nonostante centinaia di conflitti militari, solo una manciata di questi ha implicato lo scontro di eserciti tra Stati nazionali.

Ovviamente, l'apparato concettuale – il modo in cui immaginiamo la guerra – è importante. Ma mi sembra che sia importante soprattutto nell'occludere quella verità fondamentale che il materiale nilotico mette così chiaramente a fuoco. Come ebbero modo di scoprire quei viaggiatori europei, quando i re nilotici chiedevano di condurre incursioni o far piovere indiscriminatamente col-

67. O a volte passano dalla descrizione delle scimmie, di altri tipi di comportamento animale o speculazioni sui primi ominidi alle guerre tra Stati nazionali del tutto costituiti. Ma generalmente non c'è niente nel mezzo.

pi di arma da fuoco su “villaggi nemici” che in realtà si rivelarono abitati dagli stessi sudditi del re, non vi era alcuna differenza fondamentale nella relazione tra un sovrano e il suo popolo e in quella tra un sovrano e i suoi nemici. Sia internamente sia all’esterno sono entrambe costituite quantomeno dalla possibilità di praticare violenza indiscriminata. Ciò che le differenzia – per lo meno, quando le differenze sono abbastanza chiare da essere notate – è che gli interni condividono un impegno verso una certa nozione comune di utopia. La loro guerra con il sovrano diviene la base del loro essere e quindi, paradossalmente, il fondamento di una certa nozione di perfezione – così come di pace.

Credo che qualsiasi altra esplorazione più realistica della natura della sovranità dovrebbe procedere dall’esame della natura di questa guerra costitutiva fondamentale. A differenza delle guerre tra Stati, la guerra tra sovrani e popolo è una guerra che il sovrano non può mai vincere veramente. Eppure, gli Stati sembrano avere un’ossessione per la creazione di guerre così permanenti e già perse in partenza: esattamente come gli Stati Uniti hanno passato l’ultimo mezzo secolo in guerra, da quella alla Povertà passando per quella contro il Crimine e quella alle Droghe (la prima a essere internazionalizzata) fino ad arrivare, oggi, alla guerra al Terrore. Cambia la scala, ma la logica essenziale rimane la stessa. È la logica dell’affermazione della sovranità. Certamente nessuna guerra è semplicemente una gara tra forze senza freni (come sostenuto falsamente da Clausewitz). Qualsiasi conflitto prolungato, specialmente quello tra Stato e persone, avrà delle elaborate regole di ingaggio. Tuttavia, dietro quelle regole c’è sempre almeno la minaccia – e di solito, periodicamente, la pratica – di distruzione casuale, arbitraria, indiscriminata. È solo in questo senso che lo stato è, come Thomas Hobbes ha notoriamente affermato, un “dio mortale”.

Non credo vi sia nulla di inevitabile in tutto questo. La volontà di sovranità non è, come i reazionari vogliono sempre che crediamo, qualcosa di inerente alla natura del desiderio umano – come se il desiderio di autonomia fosse sempre anche necessariamente il desiderio di dominare e distruggere. Né, tuttavia, l’emergere storico delle forme di sovranità segna una sorta di notevole svolta intellettuale o organizzativa. In realtà, presa semplicemente co-

me un'idea, la sovranità, così come il monoteismo, è un concetto straordinariamente semplice a cui quasi nessuno avrebbe potuto pensare. Il problema è che non è semplicemente un'idea: è vista piuttosto, credo, come un'inclinazione, come tendenza di interpretazione immanente in certi tipi di circostanze sociali e materiali, ma che tuttavia possono essere, e spesso lo sono, respinte. Come chiarisce Luc de Heusch, non è neanche essenziale per la natura del governo. Credo che soltanto una volta messa la sovranità al suo posto potremo iniziare a guardare realisticamente all'intera gamma delle possibilità umane.

3

LE DIMENSIONI ATEMPORALI DELLA STORIA

NELL'ANTICO REGNO DEL CONGO, PER ESEMPIO

Marshall Sahlins

INTRODUZIONE: STORIE PARADIGMATICHE

> "C'è qualcosa di particolare nei musulmani. Quando leggo, riesco a percepire il comportamento di gente vissuta in un passato glorioso – nella nostra coscienza, non nella nostra esperienza – al punto tale da sentirlo vivamente", disse. "E ora, nella ricerca di quell'onore, c'è una voracità nel ritrovarlo e afferrarlo ancora una volta."
>
> FATHI BEN HAJ YAHIA, *New York Times International*, 8 agosto 2015

> Prenderemo sul serio il meraviglioso, poiché intendiamo ricostruire l'universo mitologico all'interno del quale si è sviluppato il pensiero storico bantu.
>
> LUC DE HEUSCH, *Le roi ivre ou l'origine de l'État*

Gli antichi greci avevano buone ragioni per deificare la Memoria. Commentando i miti cosmogonici di Esiodo e Omero, Jean-Pierre Vernant osservava che "il passato così rivelato rappresenta molto più del tempo precedente al presente; ne è la sua vera fonte" (2006, p. 119). L'osservazione ha implicazioni radicali per la storiografia, nella misura in cui stabilisce che le cause storiche delle modalità di memoria non hanno alcuna prossimità temporale o fisica ai loro effetti; a tale riguardo, non sono "realtà storiche" nel senso comunemente inteso nella normale scienza storica. Sono all'interno della situazione, ma non ne fanno parte. D'altra parte, gli antropologi si sono imbattuti in molte forme istituzionali di temporalità che incorporano il presente nei termini di un passato ricordato, che si tratti di un passato "mitico" o di uno più vicino ancestrale o esperienziale. Tale è la storicità dell'onni-

presente Tempo del Sogno degli antenati totemici che organizza il mondo dei nativi australiani; dei capi maori che raccontano le azioni dei loro eroici antenati in prima persona singolare e ripetono coscientemente le loro azioni; dei rituali di insediamento in cui il re shilluk eletto "diviene Nyikang", il fondatore immigrato della dinastia (si veda il capitolo 2 di questo volume); della successione posizionale e dei rapporti di parentela perpetua tra i capi delle Isole Tonga; o del capitano Cook, per esempio, accolto dagli hawaiani a Kealakekua nel 1779 come la personificazione di Lono, l'antico dio che ritorna ogni anno il primo dell'anno per fertilizzare la terra. Qui la storia viene fatta in modo analogico piuttosto che sequenziale – altrimenti a che cosa servono le tradizioni?

Un Immortale collettivo sotto forma di tradizione, Memoria, madre delle Muse, ha in effetti il potere divino di ordinare l'esistenza umana rivelando "ciò che è stato e ciò che sarà" (Vernant, 2006, p. 120). Si noti che nella misura in cui si tratta di (cosiddetti) "miti", come quello del Tempo del Sogno, gli antefatti degli eventi sono doppiamente svincolati dalle "realtà storiche": messi sotto le nostre lenti ontologiche, non sono considerabili come "veri", né tantomeno compresenti con i loro effetti. Tuttavia, come racconta Fred Myers nella sua eccellente etnografia dei Pintupi: "Il Tempo del Sogno è vissuto come il fondamento essenziale a cui gli esseri umani devono conformarsi" (1986, pp. 245-246). Concepito sia con le sembianze tipiche del paesaggio, sia con quelle tipiche della successiva azione umana, "mettendo le prime in continuità con le ultime" (*ibidem*, p. 53), il Tempo del Sogno è una condizione trans-storica dell'azione sociale. I Pintupi dicono "a partire dal Tempo del Sogno, diventa reale" (*ibidem*, p. 49). Myers spiega: "I Pintupi vedono se stessi inseguire il Tempo del Sogno. Come struttura invisibile di questo mondo, il Tempo del Sogno è il prototipo cosmico" (*ibidem*).

Myers, per inciso, non era l'unico, scrivendo dell'"ontologia" dei Pintupi, a essere molto più avanti rispetto alla sedicente "svolta ontologica" in antropologia, introdotta con così tanto trambusto all'inizio del ventunesimo secolo. Irving Hallowell aveva già pubblicato un articolo fondamentale, "Ontologia Ojibwa, comportamento e visione del mondo", nel 1960. Il presente saggio potrebbe essere visto come un esteso seguito rispetto al punto

essenziale di Hallowell che "ciò che noi chiamiamo mito" per le persone interessate non sia solo "un reale resoconto degli eventi del passato", ma un resoconto corrente "del modo in cui il loro campo fenomenico sia culturalmente costituito e cognitivamente appreso" (*ibidem*, p. 27). Osservazioni simili sono tipiche delle testimonianze etnografiche del mondo che ci circonda. Come, per esempio, nel caso degli altopiani della Nuova Guinea: "Per gli Mbowamb i miti sono verità, fatti storici tramandati. Le forze che descrivono e rappresentano non sono del tipo che si verifica una sola volta, ma sono continuamente efficaci, effettivamente esistenti" (Vicedom, Tischner, 1943-1948, p. 729).

Forse nulla incarna meglio il problema storiografico in questione quanto ciò che noi riteniamo essere "mito", dunque immaginario, e che per i popoli interessati è considerato sacro e per questo indiscutibilmente vero, "ciò che è realmente accaduto". Tuttavia, come dicono i Maori, "i problemi delle altre terre sono i loro"; e dal canto loro essi sono dei noti maestri nel rendere attuali le realtà dalle memorie collettive (Johansen, 1954). Prendiamo per esempio la ricostruzione di John White (1874) di una scena della vita quotidiana della tribù ngapuhi dell'Isola del Nord. Il protagonista del racconto, Rou, è un uomo che gode di una certa importanza nella comunità, ha perso un figlio in battaglia e ora protesta contro la decisione dei capi tribù che prevede che i nemici recentemente catturati per vendetta vengano sepolti invece di essere mangiati, come anche gli dei erano soliti fare. Il suo disaccordo con i capi inizia così all'origine del mondo, con un riferimento alla famosa narrazione cosmogonica maori dei Figli di Rangi: una tradizione che tra gli altri precedenti include l'origine del cannibalismo da parte del dio Tu, l'antenato e patrono dell'uomo come guerriero. Tu sconfisse e mangiò i suoi fratelli maggiori, loro stessi antenati di uccelli, alberi, pesci, cibi coltivati e selvatici, e così acquisì la capacità di consumare la loro prole. "Se gli dei si mangiano a vicenda," dice Rou, "e sono fratelli [...] perché non mi è permesso mangiare coloro che hanno ucciso mio figlio?". Conclude citando un'altra tradizione ben nota, stavolta sull'origine divina della stregoneria, che spiega come il male sia entrato nel cuore degli uomini, incluso il suo; e, infine, due proverbi che similmente giustificano il suo personale progetto di vendetta cannibale (*ibidem*, pp. 185-193).

Dato questo tipo di storicità, possiamo comprendere gli sconcertanti problemi di governamentalità che affrontò Sir George Grey come governatore della colonia neozelandese verso la metà del diciannovesimo secolo. Sir George scoprì presto che non avrebbe potuto negoziare questioni critiche riguardanti guerra e pace senza una conoscenza della mitologia e della poesia maori. "Con mia sorpresa," scrisse, "ho trovato spesso nei discorsi di questi capi o nelle loro lettere a me indirizzate, per spiegare le loro opinioni e intenzioni, citazioni di frammenti di poemi e proverbi antichi, o allusioni basate su un antico sistema mitologico; e [...] era chiaro che le parti più importanti delle loro comunicazioni fossero incorporate in queste forme figurative" (1956, inedito).[1] "I Maori", come diceva Prytz Johansen, "trovano se stessi nella storia" (1954, p. 163; cfr. Sahlins, 1985, p. 45).

Come Valerio Valeri (2015) ha a lungo osservato e dimostrato nella connessione con l'ascensione del grande Kamehameha al potere reale nelle Hawaii, il passato qui funziona paradigmaticamente e sintagmaticamente. E, si potrebbe aggiungere, consapevolmente – anche se ciò potrebbe comunque trasparire in modo implicito nel modo in cui le tradizioni si realizzano nel normale corso della pratica culturale. L'evento in questione consisteva nell'usurpazione della regalità hawaii da parte di Kamehameha, al quale, in quanto fratello cadetto dell'erede reale, era stato affidato il dio della guerra come eredità dal defunto re. Tutto accadde così nella stessa modalità della lotta di successione del grande capo Umi-a-Liloa risalente ad alcune generazioni precedenti, una tradizione ben nota che in effetti serviva come atto costitutivo della regalità. E fu ripetuto di nuovo in tempi storici, anche se con un risultato diverso, quando il figlio ed erede di Kamehameha, re Liholiho, sconfisse suo fratello minore, Kekuaokalani, che aveva ereditato il dio della guerra e si era ribellato alla conversione del governante al Cristianesimo. Il diverso esito in quest'ultima versione evidenzia quel suggerimento di Valeri rispetto al fatto che analogia non sia sinonimo di identità, ma comporti sempre del-

1. Sir George scoprì che i suoi traduttori raramente, se non mai, potevano spiegare le allusioni storiche, probabilmente perché erano inglesi o, se Maori, non appartenenti a tribù rilevanti.

le differenze: in particolare le circostanze contingenti della congiuntura, che non sono previste nel precedente paradigmatico, ma rappresentano la dimensione sintagmatica di ciò che è realmente accaduto. Né la selezione di antecedenti storici in questi casi è data o predeterminata, considerando la complessità della tradizione e le opportunità messe in campo dai fattori di scelta e interesse. Ciò che resta, tuttavia, è che il corso degli eventi si svilupperà in termini culturali preposti alla situazione attuale. In effetti, se gli antropologi nel complesso sono stati più sensibili alle storie paradigmatiche rispetto ad altri scienziati umani, è perché l'appropriazione degli eventi attuali da parte di tradizioni già esistenti è, dopotutto, ciò che da tempo conoscono come opera della cultura. La cultura è ciò che accade quando succede qualcosa.

Un altro esempio simile di dispiegamento delle tradizioni dinastiche all'interno di situazioni attuali è quello vicino alla narrazione della regalità kongo, che sarà al centro di questo saggio e che è fornito dalle considerazioni di Victor Turner (1957) sulle origini luba della regalità lunda tra i centrafricani Ndembu e altri popoli. Questa classica formazione del re straniero fu oggetto di una ben nota analisi strutturale di Luc de Heusch (1982b). Negli episodi più celebri, un re lunda, Yala Mwaku, indecorosamente ubriaco, viene insultato e picchiato malamente da due dei suoi figli e poi guarito da sua figlia, Lweji Ankonde. In segno di gratitudine, egli trasmette a Lweji il palladio del regno – il braccialetto reale fatto di genitali umani che mantiene la fertilità del regno – rendendola così il suo successore e spossessando gli altri suoi figli. Lweji, in seguito, incontra e sposa un giovane e bel cacciatore, Chibinda, che risulta essere il figlio più giovane di un grande capo luba; e quando lei gli cede il braccialetto perché costretta all'isolamento nel periodo delle mestruazioni, egli diviene il re dei Lunda. Delusi, i fratelli di Lweji partono alla ricerca di un loro proprio regno, e i loro discendenti diffondono il dominio lunda in lungo e in largo tra molti altri popoli, compresa la popolazione indigena degli Ndembu. Ma non finisce qui. Turner scrive:

> Dopotutto, la vita è un'imitazione dell'arte e viceversa. Coloro che, come i bambini nella società ndembu, hanno ascoltato le innumerevoli storie su Yala Mwaku e Lweji Ankonde, conoscono

> bene il contenuto dei discorsi inaugurali [...]. Quando questi stessi Ndembu, ormai cresciuti, hanno intenzione di trasgredire o affermare che alcune parti abbiano gravemente disturbato il placido ordine sociale, questi hanno una cornice disponibile per "inaugurare" un dramma sociale [...]. La storia stessa continua a sollevare questioni importanti sulle relazioni familiari, sulla tensione tra ruoli sessuali ed età [...] così la storia influenza il processo sociale, fornendogli una retorica, una modalità di costruzione e un significato. Alcuni generi, in particolare l'epica, servono come paradigmi che ispirino l'azione di importanti leader politici [...] dando loro uno stile, una direzione e talvolta costringendoli in modo subliminale a seguire un certo modo di agire durante le principali crisi pubbliche, contestualizzando così le loro vite. (1957, p. 153)

Nei molti casi di successive dinastie straniere nella stessa società, o di regalità straniere seriali, dove l'avvento del regime successivo è chiaramente basato su un originale leggendario, la "linea d'azione" complessiva assume la forma di una metafora storica di una realtà mitica. Perché laddove l'antico regime è conosciuto dalla tradizione orale e il suo recente successore è completamente storico e archivistico, sembrerebbe davvero che la vita imiti l'arte. Il vecchio regno dell'Africa occidentale creato dall'eroe conquistatore Tsoede nel paese dei suoi parenti materni nupe è stato essenzialmente replicato dalla conquista fulani del diciannovesimo secolo, governata da un tale Masaba – i cui parenti materni, con i quali era cresciuto, erano allo stesso modo nupe. L'etnografo S.F. Nadel spiega:

> Nella tradizione di Tsoede, quella "fondazione mitica" del regno dei Nupe, l'essenza dello Stato dei Nupe è già chiaramente espressa, strutturata, quasi santificata, da quella autorità suprema che si collega agli eventi preistorici: delinea un sistema di dominio politico, che cresce per conquista ed espansione, ed è governato da un gruppo distaccato per origine e status dal resto della popolazione... Il duplice processo di espansione su gruppi e culture aliene, combinato con l'assimilazione e l'assorbimento culturale, si riflette tanto nella storia ideologica del mito di Tsoede quanto nella "vera" storia del regno dei Fulani. In uno c'è Tsoede, che conquista i Nupe con l'aiuto della magia aliena e che vi porta gli emblemi del dominio e della cultura aliena, ma anche che, in quanto lui stesso mezzo nupe per discendenza materna, crea una popolazione nupe nuova, indipendente e unita. Nell'altro, vi è questo straordinario frammento

> di politica dell'impero rappresentata dal momento in cui Masaba rivendica la successione al trono nupe in virtù del suo essere metà nupe per nascita e un vero nupe per educazione. (1942, p. 87)

I Nupe, come dice Nadel, sono un popolo con una mentalità storica: "L'autorità più alta e costantemente invocata al riguardo delle cose presenti è, per i Nupe, il racconto delle cose passate" (*ibidem*, p. 72). Ma allora la distinzione comune che Nadel delinea tra "ideologia" e "storia reale" non avrebbe alcun valore per i Nupe, in quanto lo status "mitico-ideologico" della tradizione di Tsoede è, proprio su questa base, "storia reale" – fonte verificata di ciò che è stato e che sarà. Da qui anche la credibilità dell'osservazione comunemente attribuita a Mark Twain: "La storia non si ripete, ma fa rima".

REGNI STRANIERI AFRICANI

Regni africani con re straniero come quelli lunda, ndembu e nupe costituiscono la forma dominante di Stato premoderno del mondo intorno a noi, in ogni continente.[2] Si sono sviluppati in una grande varietà di ambienti e in combinazione con una vasta gamma di regimi economici: commerciale, piratesco, agricolo (sia pluviale sia idraulico), basato sulla schiavitù, sull'allevamento di bestiame e, più comunemente, su qualche forma di economia mista. Si tratta di società inconfondibilmente duali: divise per privilegi, poteri e funzioni tra governanti che sono stranieri di origine e identità – così perennemente, come condizione di possibilità della loro autorità – e i popoli indigeni sotto il loro controllo – che sono tipicamente i "proprietari" della terra e i maestri rituali della sua fertilità. Non che il fenomeno sia esclusivamente associato alla regalità, tantomeno in Africa, dal momento che è noto anche tra un certo numero di domini tribali. "I capi vengono dall'estero", disse un figiano delle isole Lau a A.M. Hocart (1929, p. 27), "è così in tutti i paesi delle Figi". Lo stesso si può dire per le Isole Trobriand e Tikopia, siti degli studi etnografici classici rispettivamente di Bronisław Ma-

2. Si considerino i resoconti riepilogativi in Sahlins (1981b, 2008, 2010, 2011a, 2014).

linowski (1948) e Raymond Firth (1971). La regalità straniera ha giocato un ruolo significativo anche in occasione di famosi incontri coloniali: oltre al capitano Cook nelle Hawaii, tra gli altri c'era James Brooke, "il Rajah bianco di Sarawak", che gli Iban locali consideravano il figlio o l'amante della loro dea primordiale Keling; e Cortés, accolto da Montezuma come Quetzalcoatl, re che torna ed eroe culturale della leggendaria città tolteca di Tollan. Mentre la veridicità e i presunti effetti storici della rivendicata identificazione di Cortés con Quetzalcoatl da parte di Montezuma sono stati contestati da un certo numero di studiosi, la stessa pretesa da parte del re azteco di discendere da Quetzalcoatl e dai Toltechi – in contrasto con le comuni tradizioni azteche di una "barbara" origine chichimeca – non è particolarmente attendibile (si veda il capitolo 4 di questo volume). Né Montezuma era diverso dagli altri in questo senso. I re stranieri erano la regola nelle città-stato e negli imperi mesoamericani e andini, inclusi i Maya classici e post-classici, così come gli Inca e altri Stati sudamericani. Inoltre, come è vero altrove, almeno alcuni di questi regni, inclusi gli Aztechi, hanno costituito il loro ordine storico sulla ripetizione di eventi leggendari che non sono mai accaduti.

In diverse pubblicazioni precedenti, ho affrontato i regni stranieri nella loro estensione planetaria e nelle loro caratteristiche generali; qui il focus sarà sulle forme africane, in particolare sull'antico regno del Congo dei secoli XVI e XVII, in quanto offrono esempi particolarmente utili di storie che derivano da (cosiddetti) precedenti "mitici". In effetti, l'apparente assenza di verifica nelle fonti archivistiche ha portato alcuni studiosi moderni a decostruire le tradizioni popolari sulle origini dei re stranieri sulla base del fatto che non siano mai realmente esistiti, dissolvendo così la struttura di base della società in un bagno acido di positivismo occidentale.

In un articolo su "L'origine e la storia antica del regno del Congo, 1350-1550", John Thornton (2001) nega lo status straniero della dinastia per mancanza di conferme all'interno di quelle che considera fonti primarie. Al posto di questo "mito", ha preferito inventare la sua personale storia delle origini, secondo la quale il regno del Congo consisteva nello sviluppo politico interno di una popolazione etnicamente omogenea. È difficile immaginarsi quale tipo di conferma Thornton si aspettasse sull'arrivo del principe

straniero Ntinu Wene di Vungu, considerando che stiamo parlando di un popolo che ancora non conosceva la scrittura in quanto ancora a circa sei re di distanza dall'arrivo dei portoghesi. Ciò che è più rilevante e chiaramente documentato per il corso della storia, tuttavia, è che la fondazione del regno dall'altra parte del fiume Congo da parte di Ntinu Wene (alias Lukeni lua Nimi) era la dottrina ufficiale dei re kongo del diciassettesimo secolo – e a giudicare da certe cronache, la tradizione fondativa ampiamente nota del loro governo. Il regno fu fondato da un certo "Motinu Wene", il figlio più giovane del re di "Bungo", secondo l'autore anonimo della *Historia do Reino Congo*, scritta nel primo quarto del diciassettesimo secolo: "A Bungo, ci sono ancora re che comunicano con i re del Congo, inviandosi doni l'un l'altro. In questo modo si identificano come parenti, discendenti dallo stesso albero genealogico" (in Sousa, 1999, pp. 509-511). Tuttavia, scrivendo sull'origine del regno, Thornton non riporta la narrazione di Ntinu Wene, tranne che per alcuni episodi che sono stati bollati come "mitici", "ideologici" o "cosmologici" – il che è, per così dire, incredibile. Per gli stessi motivi, il Tempo del Sogno australiano, la visita annuale del dio Lono con il nuovo anno nelle Hawaii, le azioni di dei e antenati attraverso le quali i Maori conoscono se stessi e sulle quali costruiscono le proprie azioni – in breve tutte queste tradizioni fondamentali, che in effetti sarebbe difficile dimostrare che siano realmente accadute, tutti questi precedenti di azione e principi di struttura, potrebbero ora essere omessi dalle storie dei popoli in questione. Combinando una storia paradigmatica con una sintagmatica, riducendo così il modello di azione storica al se si tratti o meno di "verità letterale" (Thornton, 2001, p. 108), lo storico basa la sua storia di una società in quel momento priva di tradizione scritta sull'eventualità che determinati eventi in riferimento a un passato remoto fossero documentati o meno da fonti primarie.

Per troppi antropologi e storici un'opposizione assiomatica tra "mito" e "realtà storica" è stata la base epistemologica dei loro studi, sebbene fosse tutt'altro che l'identità essenziale delle società interessate. Considerato sinonimo di finzione nell'accezione standard europea del termine, il "mito" diviene doppiamente non plausibile quando viene funzionalmente spiegato come mistificazione e legittimazione di un ordine politico stratificato – poiché

difficilmente potrebbe riflettere la "realtà storica", dal momento che è pensato per camuffarla. Nella loro altrimenti preziosa indagine sulla storia dell'Africa subsahariana, Robert O. Collins e James M. Burns (2007, p. 117) segnalano che le tradizioni orali delle corti reali nell'Africa orientale interlacustre, nella misura in cui spesso sono avvolte nel mito, se lasciate all'agiografia o inserite negli attuali interessi politici "oscurerebbero la realtà storica". Da ciò ne consegue che non dovremmo considerare la rilevanza storica delle diffuse tradizioni sui re stranieri della regione:

> Praticamente tutte le tradizioni orali dei regni dell'Altopiano dei Laghi attribuiscono la loro fondazione all'arrivo di eroi itineranti che vengono da molto lontano [...]. Le dinastie africane in tutto il continente hanno reclamato origini esterne, a ragione o meno, per legittimare le loro rivendicazioni all'autorità. Gli studiosi sono stati un po' riluttanti nell'accettare la necessità che facesse la sua comparsa il "grande guerriero" o il "cacciatore straniero da lontano" per spiegare la formazione dello Stato in Africa. La sua stessa semplicità oscura quello che era probabilmente un processo molto più complesso, e la storia dei guerrieri-pastori che incentivano la centralizzazione politica ricorda lo screditato mito camitico di John Hanning Speke [...]. Come Bunyoro e molti altri Stati dell'Altopiano dei Laghi, le tradizioni orali sottolineavano il ruolo dei migranti del Nord nella fondazione dei loro regni. Tali tradizioni dovrebbero essere viste con scetticismo, tuttavia, dal momento che riflettono i ricordi viventi dei governanti, non dei sudditi, e sono finalizzate ad assicurare la loro legittimità. (2007, p. 123)

Che l'origine straniera della dinastia regnante promuova la sua legittimità sembra a prima vista controintuitivo, ma lo è ancora di più nel caso Bunyoro, dal momento che i fondatori nilotici della dinastia storica erano tradizionalmente un gruppo rude e poco sofisticato rispetto ai sovrani bantu del leggendario impero kitara che sostituirono (Beattie, 1971). Lo stesso varrebbe per gli antenati stranieri relativamente rozzi o oscuri dei re del Congo, i Mossi, alcune città swahili e un certo numero di altri regni di questo tipo costituiti dagli ultimi arrivati dalle periferie galattiche. Che le origini straniere della regalità siano umili o divine, tuttavia, vedremo che vi sono profonde ragioni strutturali per la loro esistenza. In ogni caso, le tradizioni della regalità straniera – che sono mol-

to più complesse di questa stereotipata riduzione all'avvento di un grande cacciatore o guerriero – sono tipicamente ben note ai popoli sudditi come lo sono ai governanti, sebbene in alcuni contesti le versioni si contrappongano per finalità e intenti.[3] Eppure, sfortunatamente e ironicamente, l'effetto di tutte queste riduzioni delle tradizioni della regalità straniera a funzioni politiche speculative è proprio quello di ignorare la loro realtà storica, non solo come presenza, ma come causa – che è la loro storicità. Giacché queste narrazioni stabiliscono le relazioni fondamentali tra governanti e governati, in quanto costantemente ripetute nei rituali e continuamente praticate economicamente e politicamente, liquidarle come "mitiche" o "ideologiche" significa cancellare la loro profonda influenza sul corso degli eventi. Inscritta nei ricordi e praticata come *habitus*, la tradizione continua a vivere come una forza storica – spesso per secoli.

Non per negare che sia importante conoscere "ciò che è successo realmente". Nei molti casi effettivi di una struttura di regalità straniera priva di un evento, vale a dire di re nativi che diventano estranei oppure di estranei che diventano re nativi, è importante saperlo, poiché qui la storia consiste proprio in simili invenzioni – tuttavia apparentemente senza una causa materiale, formale o efficiente. A questo proposito, la pretesa dei governanti dei regni dell'Africa occidentale di Kanem-Bornu, degli Emirati Hausa, degli Stati degli Yoruba e altri che discendono da personaggi rispettati della Mecca o di Baghdad – oppure, come nel caso dei re borgu, che discendono da Kisra, il famoso nemico di Maometto – ci ricorda quello che rimane sempre sottinteso nelle formazioni di re stranieri: che le società in questione esistono in campi più ampi e gerarchicamente ordinati di relazioni interculturali. Ne consegue che le regalità straniere non sono generate né da condizioni interne né dalle sole relazioni esterne, quanto da un dialogo tra le due.

3. Si veda sopra circa la vasta conoscenza e rilevanza per l'azione sociale della tradizione reale ndembu tra gli abitanti dei villaggi comuni. Per fare un esempio delle diverse versioni comuni e principali: i cittadini shambala rimarcano la loro accettazione volontaria del capo, date le sue funzioni giuridiche e poteri spirituali, nonostante in questo modo egli detenga il potere sulla loro sofferenza; mentre i capi evidenziano o giustificano così la loro autorità coercitiva (Winans, 1962, p. 77).

L'Africa merita probabilmente il titolo di *locus classicus* della regalità straniera. Delle molte centinaia di regni africani grandi e piccoli conosciuti dall'antropologia e dalla storia, sarebbe difficile trovarne qualcuno che non sia governato da una dinastia di derivazione straniera. Costituita da tradizioni fondative, reiterata in rituali periodici e praticata nelle relazioni sociali ed economiche quotidiane, la divisione duale della società in sudditi indigeni e governanti di origini esterne rappresenta qui la forma normale, se non universale, di Stato. Dalle tradizioni riportate nei resoconti dei viaggiatori europei alle relazioni dettagliate dei moderni etnografi – in particolare Aidan Southall sugli Aur, Ian Cunnison sul regno kazembe di Luapulu, Michel Izard sul regno mossi di Yatenga, Jacques Lombard e Marjorie Stewart sui regni di Borgu, tra molti altri –, le formazioni sociopolitiche di questa descrizione dominano la letteratura da ogni angolo del continente. Gli Stati precoloniali governati da re stranieri segnati tra i regni africani di Lucy Mair (1977) includono Oyo e gli altri regni yoruba, luba, lunda, kongo, benin, zande, alur, dahomey, asante, borgu, malawi, ngoni, ndembu, nyoro, ganda, ruanda, nyakyusa, sotho, assieme a un altro buon numero.

Intere regioni del continente – come l'Altopiano dei Laghi prima menzionato – sono state identificate come regni di regalità straniera (cfr. Southall, 2004, p. 229). Allo stesso modo, Kajsa Ekholm (1978, p. 121) osserva sull'Africa centrale: "In realtà la maggior parte dell'ideologia delle società centrafricane è caratterizzata da un dualismo in cui si immagina che la popolazione sia composta da due gruppi, i conquistatori e i conquistati abitanti originari. I conquistatori sono 'uomini' e 'proprietari' dei loro sudditi". Ciò che viene per lo più immaginata è la "conquista", non il dualismo dei governanti alieni e dei sudditi nativi in quanto tali, che non è soltanto etnograficamente reale ma, secondo Luc de Heusch, strutturalmente intelligibile. Riferendosi ampiamente all'Africa occidentale e centrale, de Heusch (1982b, pp. 26-27) osserva criticamente che la regalità non si sviluppa organicamente e internamente dalle società di lignaggio. In effetti, egli contraddice tutti coloro che fin dai tempi classici hanno supposto che lo Stato si evolva naturalmente dalla famiglia allargata attraverso la forma intermedia di sistemi di villaggio o di lignaggio. In un passaggio

prezioso che è la chiave per comprendere la regalità straniera in generale, de Heusch scrive:

> Tutto accade come se la struttura stessa di una società basata sui lignaggi non sia in grado di generare sviluppi dialettici sul piano politico senza l'intervento di una nuova struttura simbolica. Non è un caso se così tante tradizioni mitiche, sia nell'Africa occidentale che in quella centrale, presentino il fondatore della regalità come cacciatore straniero, detentore di una magia più efficace. Qualunque sia l'origine storica di questa istituzione politico-simbolica, la diacronia mitica comporta sempre un intervento di eventi esterni, indipendentemente dal fatto che il suono delle armi li accompagni o meno. La regalità appare dunque come una rivoluzione ideologica, il cui promotore non verrà dimenticato dalla storia [...]. La sovranità, la fonte magica del potere, viene sempre da altrove, da un presunto luogo originario, esterno alla società. (*Ibidem*)

Parlando di Africa in generale, Jan Vansina (1992, p. 61) osserva che "la migrazione delle élite" è un tema privilegiato delle tradizioni di formazione dello Stato. Che venga da solo o con pochi seguaci, il fondatore dinastico è uno straniero, spesso un cacciatore; e sebbene il numero dei nuovi arrivati sia contenuto, le conseguenze sociopolitiche del loro avvento sono "sensazionali". Allo stesso modo, evidenziando l'analogo schema delle origini del regno tra i Mossi e i popoli dell'Africa occidentale, Dominique Zahan (1961, p. 6) scrive: "Le tradizioni degli Stati africani su entrambi i lati dell'equatore parlano, praticamente senza eccezione, delle due componenti sociali: l'aborigeno e l'estraneo o invasore. Quasi sempre spiegano così l'origine dello Stato tra questi popoli".

In un lungo saggio su "La frontiera africana interna", Igor Kopytoff (1989, p. 60), nel raccontare "il mito standard della fondazione della maggior parte dei sistemi di governo africani", sostiene che i fondatori che lasciano il loro luogo di origine entrino in una frontiera, affrontino la popolazione locale e istituiscano "un nuovo ordine politico che è stato l'origine della società attualmente in essere". In quello che di fatto è l'indizio di un residuo potere sovrano che marca lo status che il popolo nativo ha all'interno di queste società, Kopytoff osserva che, dalla loro prospettiva, "la politica era emersa dall'accettazione da parte dei sudditi del so-

vrano, e continuò a esistere proprio per questo. I governanti erano intrusi, estranei, alieni, ultimi arrivati" (*ibidem*). Ciò implica anche che le formazioni di re stranieri siano fondamentalmente di natura contrattuale – nonostante si parli spesso di conquista. Poche pagine dopo, Kopytoff osserva come i governanti alieni istituiscano una nuova era politica assumendo paramenti e simboli di legittimità locali. Quindi "il punto cruciale in Africa" è che per mezzo del "patto" derivato dal suo processo di incorporazione rituale, il re straniero sia legittimato dagli indigeni. "Nella prospettiva costituzionale dei sudditi", scrive Kopytoff, "il popolo, in quanto garante dell'autorità, esisteva da prima che esistesse il governo; ciò era coerente col mito paradigmatico della loro anteriorità" (*ibidem*, pp. 64-65). Consideriamo, dunque, che la struttura è intrinsecamente sia temporale sia gerarchica, e che l'inclusione del popolo nativo nella regola dello straniero viene effettuata attraverso l'inclusione dello straniero da parte delle persone native – tutti aspetti che a breve verranno illustrati. Per ora si noti che nella formulazione di Kopytoff questa storia è stata resa paradigmatica.

Ricerche recenti confermano dunque ciò che Lucy Mair (1977, p. 1) scrisse su questo resoconto decenni fa: "Mentre la preistoria dell'Africa viene ricostruita, sembra spesso possibile tracciare l'imposizione dell'autorità principale da parte di estranei su 'tribù senza governanti'". Anche le tribù che a volte si suppone siano prive di governanti, come i Tallensi – così classificate e descritte da Meyer Fortes nell'influente tomo sui sistemi politici africani (1940) –, alla fine viene fuori che ne hanno avuti: in questo caso identificabili nei capi immigrati namoo del regno dei Mamprusi, che si insediarono pacificamente tra i nativi Tale i quali per diritto ancestrale restarono i "proprietari" della terra. Ancora verso la metà del XX secolo, i capi namoo erano nominati da un rappresentante del re dei Mamprusi. Ciò che Fortes aveva incontrato era un dominio marginale in una galassia regionale di sistemi politici interdipendenti nel nord della Nigeria, inclusi i regni significativi dei Dagomba e dei Mossi, che rivendicavano tutti una discendenza comune con gli antenati dei Mamprusi. Forse la posizione periferica dei Tallensi spiega il loro sistema duale piuttosto basilare in cui il namoo etnicamente distinto e di origini aristocratiche esterne – il principale antenato nella maggior parte dei saggi era

un figlio diseredato ed esiliato di un re dei Mamprusi – divideva efficacemente il potere con importanti capi di lignaggio dei Tale che presiedevano la produttività del territorio come sacerdoti della terra. Nella descrizione di Fortes, questa "scissione fondamentale" nella società dei Tale, diretta rispettivamente dai capi (*naam*) e dai sacerdoti della terra (*tenda'ana*), si legge come una forma elementare di regalità straniera africana:

> Le funzioni complementari di autorità e *tenda'ana*-rità sono radicate direttamente nelle strutture sociali, ma anche convalidate dai miti di origine e sostenute dalle più potenti sanzioni religiose del culto degli antenati e del culto della terra. Si ritiene che i Namoo siano discendenti di Mamprusi immigrati fuggiti dalla [capitale] Mamprugu molte generazioni prima. Quindi rivendicano una remota parentela con l'aristocrazia dominante di Mamprugu. Il loro comando deriva da quello del capo supremo dei Mamprusi, e questa è la massima approvazione del suo status politico-religioso nella società tali. I Tale e gli altri clan che hanno la *tenda'ana*-rità pretendono di essere gli abitanti aborigeni del paese, e i consensi rituali del loro ufficio derivano dal culto della terra. (1949, pp. 3-4).
>
> Va ricordata costantemente la scissione tra Namoo e non-Namoo... poiché si contrappongono continuamente. (1945, p. 25)

Si potrebbe aggiungere che i sacerdoti della terra tale, come le loro controparti in tutto il continente, siano noti come i successori dei leader degli aborigeni, il che aiuta a spiegare il loro apparire a volte come figure di massima autorità. Infatti, i sacerdoti possono rappresentare l'aristocrazia di un ex regime di re stranieri, come nelle strutture analoghe degli Stati dei Mossi – il cui ordine sacerdotale interessava in particolare Sir James Frazer (1918, pp. 85-87). Citando un resoconto di Louis Tauxier, Frazer osservò che i governanti mossi, in quanto estranei nel paese, non avevano il diritto di officiare a nome degli spiriti locali, le divinità della fertilità terrena:

> Erano solo i conquistati, gli antichi proprietari del suolo, con i quali [i governanti] continuavano a mantenere buoni rapporti, che erano qualificati per questo. Dunque, il capo politico degli aborigeni era destinato a diventare un capo religioso sotto il governo dei Mossi. Quindi [...] il re (Moro-Naba) non offre mai sacrifici alla Terra a Wagadugu, né lascia che tali sacrifici vengano offerti dal suo ministro della religione, il Gande-Naba. Stabilisce che tale dovere

> sia del re di Wagadugu (Wagadugu-Naba), il nipote degli aborigeni, che in quanto tale è considerato favorevolmente dalle divinità locali. (Tauxier in Frazer, 1918, p. 86)

Si noti inoltre l'osservazione di Fortes sulla complementarietà funzionale tra i capi namoo e i leader dei sacerdoti della terra degli indigeni Tale, anche se "va ricordata costantemente la scissione" tra i gruppi. Qui, come in molti regimi duali simili, vi è una tensione oppositiva nella relazione tra i popoli nativi e il loro sovrano derivato (e identificato) esternamente: una tensione che, tra le altre espressioni, è spesso una caratteristica dei rituali di insediamento reale. Ma come apparirà evidente nella seguente discussione, le componenti native e straniere del dominio o del regno sono ciascuna funzionalmente incompleta senza l'altra: di fatto, insieme queste formano una totalità sociale, materiale e cosmologica. Da qui la loro coesistenza duratura – a condizione della loro differenza.

SULLA VIA DEL REGNO

I racconti fondativi sull'avvento dell'eroe straniero africano presentano costantemente una serie di temi che prefigurano gli attributi fondamentali della sua futura regalità. Qui ne individueremo tre che sono particolarmente attinenti all'antico regime del Congo. Innanzitutto, prendendo in prestito da Aidan Southall (2004) il *topos* alur del "principe turbolento" o "figlio problematico": l'eroe rappresenta un'ambiziosa progenie del re nella sua terra, destinata per natura a governare, ma condannata all'esilio per qualche colpa o per aver perso un conflitto reale con altri pretendenti alla regalità. Poi, quella che Luc de Heusch (1958, 1962) definiva "l'impresa": l'eroe commette un crimine contro la parentela e la morale comune – incesto, fratricidio, parricidio, assassinio di un parente stretto, adulterio con la moglie di suo padre ecc. – durante il viaggio verso il suo regno; forse era la ragione stessa del suo esilio. Infine, il tema che Jane Guyer (1993, p. 257) definisce "cattura": l'eroe nel corso della sua migrazione dimostra la sua abilità come grande cacciatore e/o grande guerriero, provando così la sua capacità di controllare i poteri della natura vitali e mortali

– e quindi, a condizione che tali poteri siano adeguatamente addomesticati, dimostrando la sua capacità di governare le persone.

La diaspora dei principi turbolenti è una fonte principale di formazione di re stranieri. Le lotte di successione che ne derivano vanno spesso al di là delle rivalità fraterne, coinvolgendo una più ampia rete di parenti reali interessati e fedeli seguaci. E questo perché, nonostante la rilevanza del rango di cui si dispone e delle norme ordinarie di successione che escludono a prescindere quei candidati principeschi che potrebbero avere ambizioni regali, vi sono alcune condizioni strutturali che contribuiscono a espandere e intensificare tali conflitti. Nel caso comune della poliginia reale, molti dei figli del re che competono per succedergli sono fratellastri da parte paterna; e poiché ciascuno è sostenuto dai propri parenti materni, la loro contrapposizione interpersonale diviene un conflitto multipartitico tra fazioni collettive. Come, per esempio, nelle lotte di successione nel regno di Ankole, dove "anche in un'epoca piuttosto recente, gli eredi primari [...] ciascuno aiutato dai propri parenti materni, entrarono in un sanguinoso conflitto che durò diversi mesi" (de Heusch, 1966, p. 28). O come scrisse Marjorie Stewart sui regni borgu: "Quando il trono divenne vacante e la concorrenza tra i principi per il suo possesso intensa, i parenti matrilineari di ciascun principe giocarono un ruolo importante" (1993, p. 92). Da qui i famosi interregni di molti reami africani, celebri in quanto a durata e carneficine.

I principi non solo si minacciano l'un l'altro, ma potrebbero essere una minaccia per la pace generale e persino per la vita del re. "Per tutti quei principi che aspirano al trono", scrive padre Crazzolara sugli Shilluk, "l'ostacolo principale è il sovrano *Yeth* [il re], perciò attendono con impazienza la sua fine; e molte lance in passato sono state scagliate da mani reali contro gli *Yeth*" (1951, p. 134). I re azande, shilluk, ganda, alur e borgu, tra gli altri, mandarono tali figli indisciplinati in province periferiche, spesso nelle aree dei loro parenti materni, dove divennero essi stessi sovrani semi-indipendenti e potenzialmente i fondatori di regni autonomi. L'effetto fu quello che Audrey Richards descrisse per la regione interlacustre come "tribù multiregno": "In tutta l'area interlacustre", scrisse, "i figli che divennero principi nei sottodistretti mostrarono una tendenza ad affermare la loro indipendenza e persi-

no a ribellarsi ai loro padri, formando Stati separati in quelle che vengono chiamate tribù multiregno" (1960, p. 34).

Un effetto simile potrebbe derivare da quel fenomeno che Hildred e Clifford Geertz (1975) hanno identificato come "regressione degli status" nei lignaggi reali balinesi classificati internamente per anzianità di discendenza – spesso presente anche nelle aristocrazie africane.[4]

A causa della crescita del lignaggio principale, i parenti collaterali verranno progressivamente allontanati dalla posizione e revocati dalla carica nel corso del tempo – a meno che non riescano a raccogliere i mezzi per riprendersi attraverso l'astuzia o l'uso della forza ciò che non possono più reclamare di diritto. In alternativa, possono spostarsi come potenziali re alla ricerca di un popolo eletto. In questo contesto è rilevante il fatto che molta dell'aristocrazia dominante degli Stati africani, in quanto dotata di meravigliosi poteri per dono divino e in possesso del diritto di governare per discendenza, è nota per esibire una certa *libido dominandi*. "La vocazione di ogni Mossi", scrive Michel Izard in riferimento al gruppo dominante, "è di esercitare il potere (*naam*) e di conseguenza di essere un capo (*naaba*), di comandare (*so*) e quindi di avere un comando (*solem*)" (1985, p. 20). Sugli Shambala del Tanganyika, Edgar Winans (1962, p. 91) ha osservato: "Dal momento che tutti i membri del clan reale si considerano sovrani, un atteggiamento che è rinforzato dalla maggior parte o da tutti i loro sudditi, e poiché solo pochi possiedono un capo regolare e legittimo, la tensione nel sistema dà origine all'espansione dello Stato". Secondo la solida tradizione del Congo, gli insaziabili desideri di governo di Ntinu Wene erano parimenti frustrati dal suo status di minore tra i figli del re di Vungu – un modesto regno a nord del fiume Congo –, che è stato ciò che l'ha spinto ad attraversare il fiume fino a raggiungere il territorio dove avrebbe fondato il regno del Congo. In generale, l'impulso politico centrifugo generato dai principi turbolenti è probabilmente la fonte più importante di formazione di re stranieri nel continente.

Avendo rotto con i propri parenti, eroi stranieri come Ntinu Wene negano poi dialetticamente il loro ordine di parentela che

4. Si vedano pp. 522-525, dove questo modello è riprodotto e discusso da Graeber.

stanno per soggiogare attraverso "imprese", che stanno a significare il loro potere di farlo. Si arriva dunque ai crimini di fratricidio, parricidio, incesto e simili, i quali oltrepassano quei limiti che, come ha osservato Luc de Heusch, simboleggiano quell'incapacità che i sistemi di lignaggio hanno di trascendere autonomamente la loro struttura e dare vita a uno Stato regale. Lo stesso de Heusch ha offerto esempi pertinenti tratti dalla pratica consueta nei rituali di insediamento regale di rimettere in scena la tradizione dominante dell'origine della regalità.[5] Ricreando in questo modo l'originale eroe straniero, il re lunda (Mwata Kombana) di un certo numero di gruppi pende nello Zaire, si unisce ritualmente con la sorella per l'accesso al potere; e molti dei suoi parenti stretti vengono anche segretamente uccisi in modo che i loro fantasmi possano servirlo (de Heusch, 1982b, p. 19). Nel caso più complesso del re luba, egli riproduce il "retaggio vergognoso" del fondatore di un precedente regime di re straniero – che era anche il fratello della sua antenata materna – unendosi con le sue madri e sorelle alla sua investitura; e le sue figlie e le figlie dei fratelli divengono le sue mogli. In questo modo, osserva de Heusch, il re combina le qualità incestuose dell'antico regime con la cultura superiore del proprio; e, soprattutto, "il re luba si ritrova proiettato in una zona di assoluta solitudine, al di là e al di sopra dell'ordine profano culturale" (1982a, p. 32). L'eroe fondatore dei Nupe, Tsoede, fece effettivamente la stessa cosa quando introdusse il sacrificio umano rendendo il fratello di sua madre la prima vittima (Nadel, 1942, p. 74). In altre tradizioni ancora, il crimine contro la parentela si verificò nella patria del principe turbolento ed era la causa del suo esilio. L'antenato dei sovrani degli Shambala, Mbegha, fu privato della regalità nel suo paese natale a causa di una dimostrabile imperfezione della sua persona che misticamente uccideva i suoi parenti: "dal momento che da bambino aveva limato prima i suoi denti superiori, la sua presenza stava facendo morire i suoi parenti" (Feierman, 1974, p. 43). La volontà del figlio più giovane del "conquistatore" Kerekere della Valle dello Zambesi di com-

5. Il riferimento è anche a E.E. Evans-Pritchard, che ha così compreso l'imposizione del dominio della confraternita dei Senussi sul sistema di lignaggio segmentario dei beduini della Cirenaica (1949).

mettere "l'atto proibito" dell'incesto con sua sorella quando i suoi fratelli maggiori rifiutarono, fu in effetti ciò che lo rese l'erede del dominio di suo padre (Lan, 1985, p. 86). Eccezionalismo della sovranità: Schmitt *ante litteram*.

Così, quando Ntinu Wene uccise sua "zia" incinta perché si rifiutò di pagare il giusto tributo per attraversare il fiume Congo, il crimine non solo diede avvio alla sua partenza da Vungu, ma contribuì a definirlo un "re" (*ntinu*) e prefigurò il suo dominio sul Congo. Il resoconto di questa tradizione da parte del missionario cappuccino Giovanni Antonio Cavazzi de Montecuccolo (in Congo negli anni 1664 e 1665) riporta che la donna era la sorella del padre di Ntinu Wene – affine paterna nell'ordine matrilineare bakongo – e che l'azione fece infuriare il suo regale padre, Nimi a Nzima, che per questo desiderava punirlo (Sousa, 1999). Ma tale crimine contro la parentela – e forse lesa maestà – era il marchio della natura regale di Ntinu Wene, poiché l'impresa spinse i suoi scagnozzi a proclamarlo "re" (*ntinu*). In effetti, il suo seguito aumentò rapidamente nel periodo successivo, durante il quale li guidò attraverso il fiume Congo e intraprese una carriera di conquista e diplomazia che attribuì allo Stato del Congo il titolo regale che aveva già mostrato. (Si noti che per tradizione la conquista non era l'origine della regalità di Wene, ma piuttosto il contrario: la sua regalità era una precondizione del suo successo militare.) Riflettendo su questa narrazione, Georges Balandier ha sottolineato la stessa rottura con la società tribale e la stessa manifestazione del potere nel creare un nuovo e più grande ordine che Luc de Heusch aveva percepito:

> Uccidendo i suoi "parenti", Ntinu Wene acquisisce lo stato di solitudine necessario per il dominio degli uomini e la consacrazione del potere [...]. La sfida dei principi fondamentali della società è il marchio di un essere eccezionale [...]. Ha negato l'antico ordine; ha acquisito un'autonomia che può essere spiegata solo dal possesso di poteri straordinari [...]. È sulla base di questi poteri che costruirà *al di fuori* della forma prevalente una nuova società soggetta alla sua sola legge. (Balandier, 1968, p. 37, *enfasi* nell'originale)

È istruttivo, si potrebbe dire, il contrasto tra la visione degli antropologi Balandier e de Heusch su simili imprese dell'eccezionalismo reale e l'interpretazione dell'episodio di Ntinu Wene dello

storico John Thornton. Thornton ritiene che le tradizioni fondative della regalità del Congo siano di norma difettose a causa del "difficile problema di collegare gli elementi secondari della tradizione, come il racconto delle origini, alla realtà documentata" (2001, p. 96). È come dire che per mancanza di ogni collegamento con la realtà documentata dovremmo eliminare la crocifissione di Gesù, per non parlare della sua resurrezione, da un resoconto della natura e della storia del Cristianesimo. Ironia della sorte, il particolare difetto che Thornton riscontra nelle narrazioni kongo, vale a dire che sono solo "storie interpretative" che incorporano "una narrativa esplicativa secondaria", è al contempo una buona descrizione di come lui stesso provvede a fornirci interpretazioni alternative che, secondo il suo giudizio, rivelerebbero le realtà storiche attraverso la sua personale interpretazione del senso comune dei nativi. L'effetto è piuttosto quello di sostituire con banalità etnocentriche le realtà etnografiche.

Anche se, in riferimento all'impresa omicida di Ntinu Wene, Cavazzi commentò che i Bakongo ammirassero una simile sete di sangue, Thornton replica con un'analogia inefficace alla ben nota storia del re più cristiano del Congo, Afonso (1506-1543), che aveva sepolto viva la sua idolatrica madre "per amore della fede". Nonostante ripetute proteste da parte del re, ella aveva rifiutato di separarsi da un amuleto tradizionale. In ciò che equivale a una "narrativa esplicativa secondaria", con il difetto aggiunto di sostituire con le sue motivazioni di "buon senso" il valore di un'azione culturale tutta intrisa di significati kongo di orrore parentale e violenza reale, Thornton afferma che entrambe le imprese reali stessero legittimando i segni di un "sovrano che sostiene la legge" – che è piuttosto l'opposto di ciò che stavano facendo. In ogni caso, conclude, nessuna delle due storie può essere vera e la tradizione di Ntinu Wene in particolare "è una storia che non dobbiamo prendere troppo seriamente, dato il suo significato ideologico" (*ibidem*, p. 109). Non prendere troppo sul serio? Il positivismo storiografico si discosta quindi doppiamente da un'antropologia storica: poiché invitandoci a commettere il peccato capitale etnologico di non prendere qualcosa troppo seriamente perché a farlo sono le popolazioni interessate, Thornton bolla ciò che queste ultime prendono seriamente con il losco status di "ideologia". Al-

la fine, viene ignorato il valore di verità della tradizione secondo i Bakongo, così come viene poi trascurata la sua efficacia come tradizione paradigmatica.

In ogni caso, ci sono prove precoci e tardive circa il fatto che le imprese di uccisione della parentela siano segni distintivi della sovranità kongo. Rispetto alle storie di tali morti nei rituali di insediamento regale, monsignor Cuvelier (1946, pp. 288-289) racconta dell'espediente di un certo clan (diverso dal celebre omicidio del re Afonso): "Nlaza Ntotela [re Nlaza] uccise sua madre (*ngudi*) nella pubblica piazza di Mbanza Kongo [la capitale], senza che nessuno lo contestasse per questo". "Questo è uno stratagemma", aggiunge Cuvelier, "adottato da alcuni clan che regnavano in Congo". Tuttavia, i re bakongo non erano i soli sovrani della regione a essere famosi per sbarazzarsi delle loro madri. Stanco della previsione di sua madre che un rivale avrebbe usurpato il suo potere, Nkongolo, primo re divino dei Luba, "scavò un fossato con le sue stesse mani e vi seppellì viva sua madre" (de Heusch, 1962, p. 17). Infatti, secondo l'esperto etnografo Wyatt MacGaffey, la capacità di uccidere un vicino parente continuava a essere sinonimo di autorità per i congolesi nel ventesimo secolo:

> Idealmente, il capo è un despota benevolo il cui autentico rapporto con gli antenati è assicurato da qualche ordalia o prova, come una caccia di successo a un particolare tipo di animale o qualche altra dimostrazione del suo potere di uccidere. Informatori moderni hanno dichiarato: "Se scegliamo qualcuno come capo, vorremmo che uccidesse uno dei suoi nipoti. Qualora non potesse, dovremmo trovare qualcun altro come capo". (1986, p. 176)

MacGaffey cita alcuni episodi leggendari, incluso uno del popolo yombe in cui il figlio che uccise suo fratello al comando di suo padre salvaguardò la posizione principale di quest'ultimo e gli altri della famiglia dovettero obbedirgli. È improbabile che questi omicidi abbiano effettivamente avuto luogo; è più probabile che indichino che eventi che non sono mai accaduti possano continuare ad avere effetti storici. Le tradizioni non devono essersi realmente verificate per poi verificarsi realmente.

Riprendendo il viaggio del principe straniero: nel periodo liminale tra il lasciare il proprio regno e l'istituirne un altro, l'eroe

dimostra che la sua sacra violenza è anche un potere creativo e benefico esercitando il suo controllo sulle forze selvagge che ovunque pervadono la natura africana e che minacciano di penetrare fatalmente nelle comunità umane insediate. Come riporta Randall Packard per i Bashu dello Zaire orientale, il loro mondo è diviso tra le due sfere opposte della regolamentata "dimora" umana e di una "boscaglia" (*kisoki*) che la circonda e perpetuamente la minaccia con "animali selvatici e piante, spiriti pericolosi, potenti medicine ed elementi climatici" (1981, p. 26). Erranti e/o violenti nel loro stato naturale, queste presenze sono le usuali fonti di malattia, morte e penuria nella prima sfera. Quindi, anche se alcuni elementi della boscaglia sono essenziali per l'esistenza umana – materie prime, alimenti (specialmente carne), sole e pioggia – la gente ha bisogno di protezione da parte di molti di loro. Da qui la figura peculiare del re cacciatore, che può anche essere un re guerriero o, in alternativa, avere fama di conquistatore, anche se i suoi soggetti indigeni si sono presentati a lui volontariamente (cfr. Lombard, 1965; Winans, 1962). "La violenza sacra" è l'altra faccia di una missione civilizzatrice, come sostiene Balandier circa l'avvento di Ntinu Wene in Congo.

Se il suo popolo vungu sapeva che Ntinu Wene era un re poiché aveva ucciso sua zia, abbandonando subito dopo la sua patria per intraprendere una carriera di conquiste straniere, i nativi shambala furono portati a fare del cacciatore straniero Mbegha il loro re perché aveva ucciso un leone – a dire la verità, perché era un leone. Mbegha era il figlio diseredato del re di Kilinde nelle montagne Usambara che divenne un grande cacciatore quando costretto a vivere nell'ambiente selvatico. Una notte uccise un leone che stava minacciando gli Shambala, il che li spinse a farlo re la mattina dopo. "L'uomo ha ucciso un leone", esclamò il popolo, "L'uomo è un leone" (Winans, 1962, p. 80). Così, nella sua strada per la regalità, Mbegha visse la vita di un animale, trovando riparo in campi e grotte rudimentali e dando la caccia ai maiali selvatici – un alimento prezioso che è anche pericoloso, la cui cattura sarebbe dunque un fortunato segno di poteri regali. Mbegha aveva una conoscenza occulta della caccia e delle medicine curative; e dopo essere fuggito dalla sua terra natia, acquisì poteri magici che gli permisero di controllare le nuvole e la pioggia (dunque la fer-

tilità agricola) e di predire gli eventi futuri (*ibidem*). Come osservò Steven Feierman, tuttavia, i poteri vivificatori dell'eroe erano l'altra faccia della sua magia distruttiva:

> La giustificazione per il diritto distruttivo del re è quella di un mago della pioggia: un mago della fertilità della terra deve possedere e dominare l'intero territorio per essere efficace [...]. Quindi se il re è un leone, se si ciba della ricchezza dell'intera campagna, allora la terra sarà fertile. (1974, p. 59)
>
> Nelle conversazioni quotidiane a Shambaai si sente spesso dire che la magia della pioggia, la chiave della fertilità, è iniziata con Mbegha. I suoi poteri magici, che erano i poteri di uccidere, e che derivavano dalla sua sregolatezza, erano anche i poteri che portavano fertilità a Shambaai[...]. Quando tutta Shambaai divenne un suo possedimento, venne trasformato da assassino in qualcuno il cui potere portò a un aumento della vita. (*Ibidem*, p. 62)

Così come simili poteri metaumani di vita e di morte vengono dall'esterno, lo stesso vale per i governanti umani che li rappresenteranno all'interno. (*Ergo*, Frazer *cogitates*). E dati simili poteri cosmici, si può capire perché un'identità straniera sia un attributo duraturo dell'aristocrazia dominante: una distinzione etnica che potrebbe ben sopravvivere alla loro assimilazione culturale da parte degli aborigeni – come l'espressione storica ricorrente di un "mito" paradigmatico. Per seguire l'argomentazione di Aidan Southall (1956, p. 230), un'altra simile metafora storica di una realtà mitica fu il primo successo del dominio straniero coloniale in Africa, basato anche sull'apparente controllo da parte degli europei di potenze eccezionali: in questo caso, dimostrato dalla loro straordinaria ricchezza e dalle loro terrificanti armi da fuoco – vale a dire, poteri di vita e di morte. "Queste cose", scrive Southall,

> davano l'impressione di essere una meraviglia unica alla loro prima apparizione tra tutti i popoli africani. A questi ultimi, i nuovi arrivati sembravano avere una completa padronanza del mondo materiale e un grado di controllo sulla vita e sulla morte attraverso le loro medicine e le loro armi da fuoco che era generalmente terrificante. Anche una volta esaurito lo shock iniziale, rimase l'espressione indelebile di un dominio di forze fantastiche di portata sconosciuta. Ciò indusse molti popoli africani a sottomettersi all'istituzione dell'amministrazione europea con poca opposizione [...]. (1956, p. 232)

Solo che, quando si instaurarono le realtà del dominio europeo, la frustrazione e la resistenza risultarono proporzionali alla misura in cui le aspettative iniziali delle persone erano state ingannate.

Per tornare alle meraviglie precoloniali, Mbegha non fu l'unico re africano a essere identificato con i grandi animali della savana. La linea dominante del Dahomey discendeva notoriamente da un leopardo, così come i re Igala secondo una storia ben nota – secondo altre versioni sottodominanti, erano principi immigrati da Jukun o da sovrani yoruba. Tutto ciò aiuta a spiegare perché il re Joao II del Congo (1688-1716) si compiacesse nel definire se stesso colui che "calpesta il leone nel regno di sua madre" (Thornton, 2001, p. 98). Infatti, la frase distilla l'intero processo di formazione di un re straniero alla sua essenza: la combinazione di un estraneo dotato di poteri trascendenti con i padroni indigeni della fertilità della terra attraverso la sua unione con una stimata figlia di questi ultimi, dando così origine a una dinastia che nella sua ascendenza paterna e materna combina le fonti fondamentali della vita – e della morte.

L'AVVENTO DEL RE STRANIERO

Se consideriamo il processo di formazione del regno per come viene descritto tanto dalle tradizioni storiche dei governanti quanto da quelle dei governati, vediamo come, al di là dei feroci attributi associati all'eroe culturale straniero, la conquista come origine del potere sovrano è comunque sovrarappresentata. A tal proposito, tenendo a mente gli Alur e altri popoli africani, probabilmente la conquista è stata sopravvalutata nelle tradizioni accademiche occidentali da quando Ludwig Gumplowicz (1899) erroneamente suppose che l'ubiquità di una distinzione etnica tra governanti e governati in Africa e altrove fosse la prova che lo Stato dovesse aver avuto origine in questo modo. Ma Mbegha, il cacciatore e l'assassino di leoni, dominava gli Shambala più donandogli carne che attraverso l'uso della forza; e in ogni caso, gli stessi nativi sostengono di aver avviato il processo: "Che sia vero o meno in senso storico, quasi tutte le persone comuni hanno affermato che i loro antenati abbiano chiesto volontariamente di avere dei capi e, allo stesso modo, i capi non pretendano di governare per diritto di conquista" (Winans, 1962, p. 76). Oltre ai doni

della carne, la regalità di Mbegha doveva fare l'amore più che fare la guerra, poiché venne stabilita quando vari villaggi, in competizione tra loro alla ricerca di un potente sovrano, gli offrirono donne e presero il figlio nato dall'alleanza per farne il loro capo. Gli elementi di questo processo, come raccontati dagli Shambala, si ripetono spesso in tutto il continente; il principe straniero viene accettato pacificamente dagli indigeni, a volte persino sollecitato da qualche prestigioso re straniero.

La narrazione regale degli Ekie del Sud Zaire è quasi identica a quella degli Shambala: un grande cacciatore di nobili origini luba uccide un leopardo che minaccia il principale villaggio nativo; viene invitato a stabilirsi, gli viene data una moglie e il loro figlio diviene il primo sovrano di un regno ekie unito (Fairley, 1987). Di nuovo, dall'Africa occidentale, "I miti igala che descrivono l'origine della regalità e la successiva apparizione dello Stato implicano armonia e cooperazione nella fusione di elementi indigeni e immigrati; il trasferimento della sovranità al clan reale fu fatto volontariamente e i clan indigeni furono incorporati con la loro struttura di base invariata" (Boston, 1968, p. 198). E in Africa orientale:

> Le tradizioni orali dei Fipa suggeriscono che ciò che accadde fu una conquista pacifica piuttosto che una conquista violenta. I nuovi arrivati non mandarono via il capo di Milansi, l'antico fulcro dell'autorità in Ufipa, ma permisero a lui e ai suoi successori di rimanere a Milansi come capi di quel villaggio e del paese per qualche miglio circa, e di essere gli anziani di tutta Ufipa. (Willis in Roberts, 1968, p. 85)

Così anche le dinastie aliene si fondarono pacificamente in grandi regni come il Benin nell'Africa occidentale o il Bunyoro-Kitara nell'Africa orientale, tra gli altri, così come in regni minori come acholi, sogo, bashu, tallensi o alur, tra molti altri. In alcuni casi, ciò che passa per "conquista" è l'usurpazione di un regime precedente, come ha rilevato Audrey Richards per alcune società interlacustri. Sembra che il più delle volte, secondo le tradizioni largamente accettate, il dominio straniero sia stato imposto senza violenza. Possono esserci continue tensioni tra i popoli indigeni e i loro sovrani di derivazione straniera, ma di solito prima o poi le

differenze vengono sintetizzate in un regno unificato di componenti ritualmente e diversamente complementari. Quindi la domanda diventa: che cosa legittima il dominio alieno?

Nell'esperienza etnografica di Aidan Southall, il capo straniero alur era venerato più per la sua capacità di fermare la guerra che per quella di causarla, e più per portare o trattenere la pioggia che per radunare armate punitive. "Se la sua posizione fosse dipesa dal controllo della forza o da abilità personali in guerra, sembra che molte unità del dominio alur di altri popoli non sarebbero mai esistite, poiché nessuna forza incontenibile venne mai messa in atto nel loro insediamento" (1956, p. 246). Inoltre, Southall era pronto a generalizzare il fenomeno: "Il successo ottenuto dagli Alur, nel costruire una nuova società basata su diversi elementi etnici sottoposti alla dominazione luo, sembra rappresentare un tipo di sviluppo in gran parte pacifico che è stato importante altrove nella regione e che finora ha ricevuto scarsa attenzione negli studi africani" (*ibidem*, p. 234). O come ha scritto in un altro contesto:

> È molto difficile in questa epoca secolare, anche usando l'immaginazione, concepire un gruppo etnico che si sottometta e accetti la subordinazione rispetto a un altro senza un qualche tipo di forza coercitiva o di solido incentivo materiale, ma semplicemente per via della forza della credenza in un potere soprannaturale più potente. Eppure, simili avvenimenti si sono verificati evidentemente in molte parti del mondo, ancora e ancora, anche se la conquista forzata era la modalità più comune. (1988, p. 55)

Non vi è dubbio che l'attualità dei dibattiti nelle scienze umane che contrappongono la "società contro lo Stato", con la loro enfasi sulle "armi dei deboli" esercitate contro il potere statale draconiano, abbia una giustificazione empirica oltre che morale, ma non è sempre o spesso pertinente al tipo di formazione statale qui in discussione. Riguardo la fin troppo diffusa affermazione accademica secondo la quale le narrazioni sui re stranieri siano fondamentalmente "ideologiche", essendo state perpetrate dalla classe dominante per legittimare il loro predominio, non si deve trascurare che l'*agency* in questo caso è una caratteristica anche dei sudditi nativi. Così come gli israeliti fecero richiesta a Samuele per

"un re come le altre nazioni", i popoli indigeni potrebbero avere le loro buone ragioni per acquisire un governante. "Sembra", scrive Southall, "che molti gruppi siano entrati nel sistema alur per sfuggire a fattori che operavano all'interno, non all'esterno, delle proprie società" (1956, p. 234). La dispersione dei lignaggi alur avvenuta in quasi tutte le generazioni a causa della cacciata dei figli del capo supremo non era solo attribuibile alle loro ambizioni; era anche significativamente favorita dal "fatto che i figli del capo erano un elemento desiderabile in qualsiasi insediamento preesistente" (*ibidem*, p. 54). Di conseguenza, gli Alur hanno tradizioni e rituali di insediamento dei capi che sono piuttosto l'opposto di una conquista straniera: sono le comunità native dei Lendu o dei Madi che a volte letteralmente e spesso cerimonialmente "rapiscono" il figlio di un governante alur – per avere un capo come gli altri gruppi nativi (*ibidem*, p. 182 sgg.).

Tuttavia, se l'*agency* nella formazione di un re straniero può benissimo venire dall'interno della comunità indigena, implica necessariamente un coinvolgimento in un più ampio campo politico composto da società più o meno potenti. I popoli interessati sono stati ben consapevoli di questi gradienti di potere e sofisticazione – non potremmo forse dire, queste differenze di "civiltà"? – e influenzarono in maniera importante i movimenti di persone, gruppi e forme culturali tra le differenze. Le nozioni di evoluzione culturale non sono state inventate dagli antropologi del diciannovesimo secolo.

Praticamente per definizione, certamente come regola, i regni stranieri erano situati in campi regionali e gerarchicamente ordinati di società interagenti: configurazioni nucleo-periferia come quelle che Stanley Tambiah (1976, 1985, 1987) definì per il Sud-Est asiatico "politiche galattiche". Ecco una descrizione quasi idealtipica, molto simile agli ordini galattici regionali del Sud-Est asiatico, in questo caso in riferimento ai regni di Goba dello Zambesi:

> Anche i piccoli sovrani di Goba avevano servitori designati come guardie di palazzo, guerrieri, funzionari e scagnozzi che rafforzavano il loro potere centrale. Avevano anche dei sottocapi territoriali simili a quelli dei regni interlacustri dell'Africa orientale [...].

> Questi sottocapi esercitavano essenzialmente lo stesso tipo di potere che il re esercitava formalmente sull'intero territorio, e ciascuno di essi manteneva una versione più modesta del personale del re [...]. La sovranità del regno era relativa, alternata [*sic*] per mezzo di una serie di zone in declino del potere centrale. C'era così poco controllo sulle periferie che alcuni di loro, in pratica, si unirono ad altre catene di potere che li collegavano a uno o a volte a diversi regni confinanti. (Lancaster, 1989, p. 108)

Precisamente, il sistema di governo galattico comprende un numero di regni e domini con vari gradi di assoggettamento a uno Stato centrale dominante, la cui portata amministrativa, tributaria e culturale generalmente diminuisce in proporzione alla distanza dalla capitale. I regni periferici spesso continuano a funzionare sotto la guida dei loro sovrani tradizionali, a condizione che mantengano i loro obblighi tributari. Southall (1988) lo descrisse come uno "stato segmentario", aggiungendo che l'elevato status magico del governante centrale tipicamente si estende oltre la sua effettiva autorità. Ciò significa anche che le società marginali, essendo così dominate culturalmente prima ancora che nei fatti, sono attratte in misura significativa dal centro.

Riferendosi al sultanato satellite Pabir dell'Impero di Bornu (nell'attuale nord-est della Nigeria), Ronald Cohen (1976, 1981) offre una descrizione esemplare delle transazioni interculturali nei sistemi di governo galattici, compresa la formazione di regalità straniere e domini nei settori periferici. Il regno centrale del Bornu, popolo di lingua kanuri, fu fondato tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo nel mezzo di grandi tumulti, costringendo le popolazioni locali a adattarsi o altrimenti a fuggire dallo Stato predatore che si andava sviluppando. Si formò un anello di regni secondari altamente organizzati lungo il bordo meridionale del Bornu, incluso il regno di parlanti bura studiato da Cohen. Qui un'aristocrazia governante immigrata dal Bornu venne fondata tra i contadini bura locali. Come vuole la tradizione,

> un piccolo gruppo di migranti sotto Yamta-ra-walla, l'eroe fondatore del clan reale che veniva dalla capitale Borno [Bornu] dove aveva fallito nella successione al trono [*sic*]. Questi avventurieri sottomisero molti locali, sposarono donne bura e si stabilirono. Si dice che abbiano imparato la lingua e le usanze locali, ma conservando le

> loro tecniche di guerra, il concetto di centrismo politico e un senso di superiorità rispetto alla popolazione locale. Questi, quindi, secondo la leggenda erano gli originari Pabir, e da essi deriva quella particolare variante [politica] che ricorda le culture più complesse del Nord. (Cohen, 1976, p. 200)

A partire dal XVI secolo, il regno dei sultani bura divenne subordinato ai sovrani del Bornu, tributario sia materialmente sia culturalmente. Come i potentati del Bornu, questi Pabir non solo erano musulmani – a differenza dei contadini bura, che in seguito verranno in gran parte cristianizzati –, ma adottarono anche i titoli kanuri del Bornu, così come gli stili di abbigliamento, quelli relativi alla casa e la parlata kanuri, tra le molte altre cose. Adottarono anche la modalità kanuri del matrimonio tra cugini incrociati, al fine di sposarsi endogamicamente a differenza dei clan esogamici bura. I Bura, tuttavia, rimasero i "possessori" e capi sacerdoti del paese, dove i loro antenati avevano stretto alleanze con gli spiriti locali.[6]

Nella loro reale condizione storica, i sistemi di governo galattici mostrano in vari stati di sviluppo o declino una varietà di modelli regionali: dagli "imperi" centralizzati come l'antico regno bunyoro-kitara, o gli "imperi" del Bornu e del Lunda, attraversando ordini di regno multipli come quello azande, fino a una serie di domini maggiori e minori che riconoscono l'autorità spirituale di un precedente centro galattico che è divenuto politicamente decentralizzato come i regni del Borgu – e apparentemente del Congo prima del regime di Ntinu Wene (vedi sotto). Gli storici raccontano che, all'inizio del diciassettesimo secolo, il Bunyoro, concentrato in un territorio che si estendeva a sud del lago Alberto, era circondato da una varietà di regni e domini tributari più piccoli, oltre i quali "altri piccoli rimasero di solito indipendenti dagli eserciti nyoro: Buganda a est... e Ruanda a sud... sono degli esempi" (Alpers, Ehret, 1975, p. 472). Inoltre, il regno del Buganda, che era destinato a rimpiazzare quasi del tutto il Bunyoro come Stato centrale del proprio "impero", illustra come grandi regni stranieri possano sviluppasi dai margini galattici di Stati più piccoli – ancora una volta, come la presa del regno Kongo da par-

6. Si vedano i capitoli 4 e 6 per una discussione più completa sulle politiche galattiche.

te dei Vungu attraverso il Congo – oltre che estendersi dal centro per mezzo di potenti eserciti o migrazioni di principi turbolenti.[7]

Un altro sviluppo ai confini settentrionali del Bunyoro, che porterà alla creazione dei domini degli Acholi sotto l'autorità luo, è un esempio istruttivo di formazione di re stranieri nel contesto delle condizioni politico-galattiche e dei vantaggi che ne derivavano per la popolazione indigena – specialmente per i suoi leader (*ibidem*, p. 478; Atkinson, 1989; Girling, 1960). Il processo iniziò alla fine del diciassettesimo secolo e nella solita maniera quando due gruppi paluo che avevano sostenuto la fazione sconfitta in una lotta di successione dei Nyoro furono costretti a emigrare. Spostandosi verso nord, furono in grado di imporsi come governanti – muniti di armamentario e concetti della regalità dei Nyoro – su diversi clan in quello che divenne il nucleo della terra degli Acholi. Il loro successo stimolò altre parti luo a seguirne l'esempio, fino a quando l'ex complesso di comunità indigene indipendenti, di solito composto da un clan, "era diventato un dominio organizzato centralmente che controllava in media da otto a dieci clan" (Alpers, Ehret, 1975, p. 478). La centralizzazione era spesso letterale: il villaggio del capo supremo, il *Rwot*, era circondato da uno schermo protettivo di comunità native subordinate. Nel solito doppio schema di regalità straniera, il *Rwot* aveva una controparte indigena nella figura del "padre del suolo", il più anziano del primo lignaggio incontrato dal capo fondatore luo. F.K. Girling nota che il "suolo" (*won ngom*) in questione si riferiva al suo aspetto come fonte di cibo, poiché ancora una volta il capo indigeno era ritualmente responsabile della produttività della terra e della fertilità delle persone: "Il 'padre del suolo' simboleggiava nella sua persona le forze misteriose degli [spiriti] *jok* che sono responsabili della fertilità della terra e di quella degli esseri umani e che controllavano anche la caccia nella zona" (1960, p. 122). Ma se l'autorità indigena rappresentava i

7. L'acquisizione dei sistemi politici bantu da parte degli immigrati marginali luo, seguita dall'assimilazione culturale di questi ultimi da parte dei primi, era un processo comune nell'area interlacustre. Alpers e Ehret (1975, p. 455) scrivono: "per la maggior parte del Busoga settentrionale, l'assimilazione degli elementi luo da parte dei parlanti bantu proseguì secondo lo schema interlacustre dei secoli immediatamente precedenti – immigranti che si acculturavano nella lingua e nelle usanze locali, ma che potevano assurgere a posizioni di massima autorità".

poteri della fertilità della terra locale e dei suoi abitanti, il *Rwot* è rimasto collegato alle sue origini straniere, e non solo attraverso l'assunzione delle regole del dominio dei Nyoro. "Frequentemente, le dispute sulla successione nei domini acholi furono portate ai re di Bunyoro-Kitara per l'insediamento" (*ibidem*, p. 8). Sebbene avessero lasciato da tempo Bunyoro, i capi acholi si consideravano ancora sotto l'influenza dei re nyoro.

Nel frattempo, i capi di lignaggio nativi dei domini acholi erano in grado di accrescere i propri poteri e privilegi sotto l'influenza dei governanti luo. Ronald Atkinson (1989, p. 24 sgg.) scrisse una argomentazione dettagliata e persuasiva sul fatto che l'istituzione del dominio straniero luo offrisse vantaggi alla gente del posto non realizzabili sotto il precedente regime di lignaggio. (Si ricordi l'osservazione di Lucy Mair del principio africano secondo il quale è considerato da incivili essere privi di un re.) Socialmente e politicamente, i capi nativi non solo hanno continuato a gestire i propri affari di lignaggio, "hanno anche agito come i principali consulenti e consiglieri del *Rwot* e come principali portavoce e rappresentanti dei loro lignaggi all'interno della comunità nel suo insieme". Economicamente, hanno raccolto tributi per il *Rwot*, e forse hanno mantenuto per loro una piccola parte. Religiosamente, rappresentavano "collettivamente le principali figure rituali all'interno del dominio" e, evidentemente in riferimento al padre del suolo, "almeno un capo di lignaggio – di solito dal gruppo riconosciuto come il più anziano della zona – divenne la figura rituale primaria per il dominio nel suo insieme". Nelle pagine che seguono si vedrà che questi sviluppi acholi non sono affatto unici: almeno alcune delle autorità indigene rafforzarono la loro posizione e il loro potere sotto l'egida dei re stranieri. Dati questi benefici, non sorprende che un importante impulso per la formazione di regni stranieri possa derivare dalla politica interna delle comunità indigene.

Impegnati nelle loro stesse rivalità, i leader indigeni e gli aspiranti leader erano noti per considerare l'avvento di un potente straniero come una risorsa politica, la più utile per il perseguimento delle proprie ambizioni campanilistiche. In competizione per la leadership della comunità o regione nativa, l'uno o l'altro dei rivali lasciava il campo per arruolare un potente alleato straniero – qualunque fosse stato il costo in sottomissione e il tribu-

to che il suo popolo avrebbe poi pagato a quest'ultimo. Oppure potevano essere i conflitti tra le comunità locali in quanto tali che spingevano una delle parti a cercare supporto esterno – a partire dal quale gli altri probabilmente avrebbero fatto lo stesso. La competizione in entrambi i casi assumeva la forma di quella che Gregory Bateson (1935, 1958) ha definito "schismogenesi simmetrica", che qui implica la tattica di sconfiggere i rivali impegnando un potere politico esterno superiore a qualsiasi altro che potesse essere schierato nell'arena del conflitto.[8] Lloyd Fallers (1965, p. 145) racconta come le lotte endemiche sulla successione negli Stati dei Soga li rendessero molto più vulnerabili alla penetrazione di potenti estranei per invito piuttosto che per invasione: "Sovrani e principi erano costantemente alla ricerca di potenti alleati, e sia i Ganda sia gli Europei erano pronti a fornire aiuto in cambio del controllo totale". Nello stesso modo in cui i Soga avevano visto il re Buganda, videro gli Europei "come un potente sostenitore con il quale si sarebbero alleati nella maniera tradizionale". Allo stesso modo, tra gli Acholi in relazione con i capi luo esterni:

> Le famiglie comuni cercavano la protezione del *Rwot* per una serie di ragioni e contraevano legami affini direttamente con lui o con uno dei rami del suo lignaggio agnatico. Attraverso il godimento del favore del sovrano, alcuni dei capifamiglia divennero fondatori di lignaggi comuni separati del villaggio. (Girling, 1960, p. 84)

Soga, Alur e altri illustrano anche l'effetto a cascata che l'acquisizione di un capo esterno da parte di una comunità può avere sulle aspirazioni delle altre. Parlando dell'ascesa al potere di Mbegha tra gli Shambala, Feierman (1974, p. 85) osserva circa le due regioni densamente popolate di Vugha e Bumbuli: "I Bumbuli non potevano accettare la guida dei Vugha. I Vugha non volevano essere governati dai Bumbuli. Ma entrambi hanno stretto alleanze con un potente estraneo". Non è solo a partire dalla dispersione dei principi turbolenti o dalla conquista che si formano i regimi galattici; questi vengono anche costruiti da certi impulsi di "nobiltà ascendente" che sorgono nelle periferie.

8. La schismogenesi simmetrica e complementare, alla Gregory Bateson, è discussa più dettagliatamente nei capitoli 4 e 6.

In effetti, al di là dei leader indigeni, possono esserci dei benefici sostanziali nella regalità straniera per la popolazione sottostante in generale. I vantaggi includeranno: maggiore sicurezza politica; mezzi giudiziari per risolvere le controversie e limitare le faide; una gamma più ampia di scambi, in particolare attraverso la creazione di mercati in cui la pace è imposta dalle autorità regionali; una gamma sociale più ampia di matrimoni misti; e dividendi dalle distribuzioni di ricchezza del sovrano. Senza dimenticare i poteri magici di prosperità di quest'ultimo: "Credere nel capo", scrive Richards sui Bemba (1961, p. 355), "significa coltivare con la speranza e la certezza che la terra renderà al suo massimo". I benefici della leadership degli Alur per la popolazione sottostante sono riassunti nella sua previsione di "pioggia", l'unica benedizione che rappresenta "la sua responsabilità generale e definitiva nelle menti dei suoi sudditi sia per il loro benessere materiale che per quello morale" (Southall, 1956, p. 239). In effetti, come per la regina lovedu e il re shilluk, il capo alur può essere annoverato tra i governanti africani che "piovono", ma non governano. Proprio come gli indigeni proprietari delle terre e donatori di mogli stanno ai principi stranieri come il femminile sta al maschile, così la loro capacità di far fruttare la terra viene protetta e realizzata attraverso i poteri onnicomprensivi del re straniero sulle condizioni naturali della prosperità umana.

Fornire prosperità è un aspetto tra i benefici civilizzatori del re straniero, come solitamente riconosciuto da tutte le parti. Si dice spesso che il suo avvento abbia innalzato gli indigeni da uno stato rudimentale portando loro bestiame, raccolti, ferro (utensili e armi) – anche il fuoco e la cottura, dunque un passaggio dalla natura alla cultura. I Nyakyusa raccontano la storia della missione civilizzatrice della regalità – così come i poteri mantenuti dagli abitanti dei villaggi nativi:

> Tutti sono d'accordo sul fatto che capi e cittadini comuni appartengano a diverse stirpi; i cittadini comuni discendono dagli occupanti originari del paese mentre i capi identificano la loro discendenza in una stirpe di invasori dalle montagne Livingstone risalente a otto generazioni fa [...]. Inoltre, mentre le persone più sacre del paese erano "re divini", discendenti degli eroi originali, scelti ogni generazione come loro rappresentanti viventi, per prendere il lo-

> ro nome e sacrificare sulle loro tombe, erano gli abitanti comuni a sceglierli e [...] metterli a morte quando era opportuno per il bene del popolo [...]. Si supponeva che gli invasori avessero portato nel paese fuoco, bestiame, raccolti e ferro; erano creatori, garanti e conservatori della fertilità; e fu per favorire e aumentare la fertilità che gli uomini sacrificarono e adorarono presso le tombe degli eroi mitici. Gli aborigeni, d'altra parte, senza fuoco, senza ferro e nutrendosi di carne cruda come li descrive il mito, possedevano un'arma di una terribile potenza, la stregoneria, che nessun capo, neanche un sacerdote della discendenza del capo, poteva sopportare o osare sfidare. (M. Wilson, 1959a, pp. 1-3)

Ancora una volta: una complementarietà duratura sommata a un'ostilità residua.

Per tornare alle conseguenze del re straniero nella competizione tra gruppi nei sistemi galattici, lo stesso tipo di schismogenesi quando implica la competizione tra gli Stati più potenti può generare una politica del meraviglioso, portando grandi regni a evocare antenati di fama universale da regni eccelsi di antica memoria.[9] Alla fine, le figure storiche del mondo appaiono come fondatori di dinastie con cui non avevano alcuna connessione e progenitori di governanti con cui non avevano alcuna relazione: Alessandro Magno, per esempio, che nella sua incarnazione islamica come Iskandar D'zul Karnain divenne l'antenato apicale dei sultani del XV secolo a Sumatra e nella penisola malese. La storica dinastia del Benin fu fondata dal figlio del sovrano yoruba della leggendaria Ile Ife, Oduduwa, che era stato richiesto a suo padre dai rappresentanti del popolo autoctono degli Edo. Questi ultimi, gli anziani uzama, si dice fossero insoddisfatti del comportamento poco regale del loro sovrano esistente (Bradbury, 1957, 1967, 1973). Seguendo uno schema che abbiamo già notato più di una volta, il principe yoruba Oduduwa sposò subito dopo una donna del luogo, e il loro figlio, combinando le identità e i poteri edo e yoruba, divenne il primo re del nuovo ordine. Secondo un popolare racconto yoruba, la dinastia avrebbe avuto antecedenti ancora più favolosi: "Si dice che gli Yoruba siano nati da Lamurudu, uno dei re della Mecca i cui discendenti furono: Oduduwa, l'antenato

9. Si veda l'esteso dibattito su questo fenomeno nel capitolo 6 e il relativo dibattito sulla politica utopica nel capitolo 2.

degli Yoruba, e i re fondatori dei Gogohiri e dei Kukuwa, due tribù nel paese hausa" (Johnson, 1921, p. 3). Nel contesto dei dinamici stati musulmani dell'Africa occidentale, un certo numero di tali dinastie in maniera competitiva fece risalire le proprie origini ai leggendari antenati del Medio Oriente: o presunti nemici del Profeta, come il già citato Kisra dei regni del Borgu, o eminenti musulmani come Bayajidda di Baghdad, i cui figli avuti da una principessa locale fondarono i sultanati hausa. Una vera politica del meraviglioso, dunque.

Come vuole la tradizione, il potere della storica dinastia kongo fu favorito da un conflitto simile tra i notabili del regno interno di Mbata, che sancì l'inclusione di quel ricco regno e dei suoi satelliti nel regime di Ntinu Wene. Mbata appare nel resoconto di Duarte Lopes alla fine del sedicesimo secolo come un regno grande e potente che si sottopose volontariamente e senza combattere all'arrivo di Ntinu Wene a causa di alcuni dissensi tra i suoi capi dominanti (Pigafetta, 1591, p. 61). Il vincitore fu un certo Nsaku Lau, lo zio materno dell'eroe fondatore dei Kongo, Ntinu Wene; divenne così il governatore di Mbata, il Mani Mbata, nel regno di Ntinu Wene. Seguendo il solito modello dell'unione del principe straniero con una figlia o una sorella del capo nativo, Ntinu Wene sposò una figlia di Nsaku Lau. Da quel momento in poi fu ingiunto ai successori reali di Ntinu Wene di prendere in moglie una figlia dei sovrani mbata, in linea di principio madre dell'erede reale: il suo titolo *ne mbanda*, riferendosi a quanto pare ad "autorità" o "diritti tributari", stava a significare il trasferimento di sovranità implicata nell'unione. Il Mani Mbata e i suoi successori divennero il "nonno" materno della regalità, uno stato di parentela superiore coerente con il conferimento di legittimità ai sovrani alieni così come con la sua continua presenza nel nuovo ordine, incluso un ruolo importante come "facitore di re". L'antico regime era stato inglobato nel nuovo.

NATURALIZZARE IL RE STRANIERO

Il matrimonio del principe straniero con una figlia del capo indigeno è l'aspetto finale e contrattuale del processo critico in cui lo straniero esce dallo stato di selvaggio per essere addomesticato

dal popolo nativo, e dunque divenire idoneo a governarlo. È in questo controllo del futuro re che le tensioni oppositive tra soggetti nativi e sovrani stranieri vengono espresse in modo particolare. Le rievocazioni rituali dell'ascesa al potere del re straniero hanno fatto sì che gli antropologi sociali parlassero di "rituali di ribellione". Ma poi, come ha osservato Michel Izard per il regno dei re mossi yatenga, l'autoctono "popolo della terra", il primo a stabilirsi nella regione, era già esperto nel trasformare il selvatico in terra coltivata, il pericoloso in docile, i morti in antenati benevoli (1985, p. 18).[10] Alcune o tutte queste trasformazioni hanno in effetti le loro controparti nei riti di insediamento dei re stranieri, che sono sempre (da quello che posso dedurre) sotto il controllo dei leader del popolo nativo. Ma se in tal modo i leader indigeni conferiscono legittimità al loro governante *parvenu*, potrebbero doverlo prima uccidere.

Discutendo di un tale avvenimento tra i Ndembu dello Zambia, dove il capo supremo di estrazione lunda, il Kanongesha, si insedia sotto l'egida dei Kafwana, i capi anziani del popolo autoctono Mbwela, Victor Turner parla di questi protagonisti come rappresentanti di "una distinzione consueta in Africa tra la popolazione forte politicamente o militarmente e la popolazione autoctona sottomessa, che è tuttavia potente ritualmente" (1969, p. 116). Quello che viene poi descritto è un rito in cui viene dimostrata una duratura priorità del popolo nativo mbwela nella sottomissione del capo lunda che li avrebbe governati. Nel periodo critico del dramma rituale, i capi eletti insieme alla moglie più anziana o a uno schiavo che rappresenta le sacre vesti del governo lunda, tutti ricoperti solo di panni stracciati, vengono segregati in una capanna il cui nome deriva dal verbo "morire" e che è decorata con simboli di morte – "perché è qui che il capo eletto muore" (*ibidem*, p. 100).[11] Anche qui il futuro Kanongesha verrà

10. "Per regni mossi si intende [...] composite formazioni sociopolitiche risultanti dalla conquista di guerrieri chiamati Mossi del bacino del Volta Bianco. Tuttavia, il processo dei matrimoni misti e anche l'infiltrazione per insediamento condotta dai contadini mossi furono certamente più decisivi della conquista militare" (Zahan, 1967, p. 177).

11. Turner sostiene che "muore alla sua condizione di cittadino comune", ma poiché è di origine lunda, egli non sarebbe un semplice cittadino comune, ed è piuttosto da questo stato esterno che muore e viene trasformato, naturalizzato (*ibidem*, p. 100).

rianimato da un bagno di medicine mescolate con l'acqua del fiume, quest'ultimo attraversato dal conquistatore originario lunda quando entrò nel territorio ndembu. Tali acque sono fonti di vita materne e autoctone anche altrove in Africa, come vedremo tra poco; ma in ogni caso è chiaro che la morte del capo eletto Kanongesha come estraneo è seguita dalla sua rinascita come un insider attraverso il ruolo dei capostipiti nativi kafwana, uno dei cui titoli è infatti "Madre di Kanongesha" (*ibidem*, p. 98). Il capostipite nativo quindi si fa carico della maturazione del nuovo capo, per così dire, istruendolo sulla moralità della società indigena, mentre lo ammonisce con forza di tenere al di fuori il comportamento antisociale della sua precedente esistenza – comportamento caratteristico di un cacciatore indisciplinato che vive da solo e solo per se stesso nella natura selvaggia:

> Sei un pazzo meschino ed egoista, un irascibile [...]. Ma oggi sei nato come nuovo capo [...]. Se prima eri cattivo e mangiavi da solo la tua polenta di manioca o la tua carne, oggi sei al comando. Devi rinunciare ai tuoi modi egoistici, devi accogliere tutti, sei il capo! Devi smetterla di essere adultero e litigioso. (*Ibidem*, p. 101)

Il cacciatore-conquistatore straniero che vive al di fuori delle regole e delle relazioni della società umana è addomesticato attraverso la messa a morte, la rinascita e la socializzazione per opera del leader degli indigeni. Non che i suoi poteri trascendenti vengano eliminati, così come non si dimentica la sua identità straniera, ma vengono sublimati e messi al servizio della società che ora dominerà.

Quindi se la conquista esiste, è reciproca. I Ndembu non sono certo gli unici africani a integrare il loro sovrano di derivazione straniera attraverso una morte umiliante seguita da rinascita rituale nella solitudine di una capanna appositamente costruita e caratterizzata da uno stile o una posizione piuttosto inquietanti. Tra questi vi sono anche gli Acholi, i Mamprusi e gli Shilluk – gli Shilluk vi aggiungono la ripetizione di un'impresa reale in cui il re eletto ha anche rapporti incestuosi con una sorellastra paterna. Una qualche forma di pubblica umiliazione dell'erede reale seguita dall'isolamento viene riportata anche più frequentemente

rispetto a ciò che traspariva dai resoconti clandestini. Tuttavia, ciò che spesso non è un segreto nelle periodiche battaglie simulate che ritualmente ricostruiscono le origini della regalità è che il sovrano e il suo partito siano sconfitti dai capi sacerdoti e dai guerrieri del ceppo indigeno – e che tale sconfitta sia ciò che, paradossalmente, permette al re di rivendicare il suo potere. Ripetendo le origini della regalità nelle cerimonie annuali per il Nuovo Anno, il re mossi yatenga viene battuto tre volte in una finta battaglia prima che gli sia concesso il permesso di entrare nel suo palazzo. Nel rituale d'insediamento shilluk, la parte del re eletto viene battuta due volte dall'armata del re originario Nyikang in battaglie rituali il cui premio è la "ragazza delle cerimonie", fornita da un clan autoctono – quindi, di nuovo, è in gioco l'appropriazione della vita della terra attraverso l'unione con una figlia indicata dalla popolazione aborigena. Le vittorie di Nyikang venivano ottenute anche attraversando un determinato fiume che si trovava al di fuori della capitale Fashoda, ed erano seguite da una riconciliazione di questo re originario con il suo successore, nel corso della quale quest'ultimo otteneva la ragazza.[12]

I Mamprusi offrono un chiaro esempio di sottomissione del re straniero nell'episodio critico delle cerimonie del Nuovo Anno, in cui egli veniva non solo sconfitto dai capi sacerdoti e dagli anziani del precedente regime, ma anche ucciso simbolicamente (Drucker-Brown, 1975, pp. 95-96). Contrassegnati da successive dinastie di derivazione estera, i Mamprusi costituiscono anche un buon esempio di regalità straniera seriale in cui i capi sacerdoti, gli eredi dei precedenti governanti, prendono la parte dell'elemento nativo del regno. Nel rito in questione, un gruppo di percussionisti e danzatori guidati da due di questi grandi sacerdoti della terra, con le lance da guerra in mano, affrontava il partito del re e dei suoi sostenitori nel recinto davanti alla sua dimora. A un certo momento, alcuni danzatori, anch'essi armati di lance, con i capi

12. L'insediamento shilluk implicava una certa permutazione del confronto tra il principe straniero e le autorità locali. Qui i gruppi regnanti sostituiti (gli Ororo) guidati da Nyikang e suo figlio Dak rappresentavano l'antico regime contro un re eletto appena arrivato che, provenendo dal sud, avrebbe effettivamente riprodotto la conquista originale di Nyikang – motivo per cui il nuovo re diventava notoriamente Nyikang in questi riti. (Si veda anche il capitolo 2, in questo volume.)

sacerdoti apparentemente al loro comando, si muovevano verso il re emettendo forti grida, "come se stessero andando in guerra". Un principe, cercando di chiarire la faccenda, disse a Susan Drucker Brown, l'etnografa, che le minacciose urla dei capi sacerdoti erano semplicemente una "danza del sangue". Avvicinandosi al re, i danzatori sollevavano le loro lance come per scagliarle contro di lui, per poi abbassarle dolcemente e smettere di danzare. Il re ora piangeva. "Solo per il momento", spiegò un giovane reale, "le lacrime scendono dai suoi occhi. Questa è la parte più essenziale del Damba [i riti del Nuovo Anno]". Un anziano del popolo, che esprimeva il punto di vista dei sudditi in generale sulla loro relazione con il re, proclamò ciò che Drucker-Brown considerava "forse l'analisi più accurata della cerimonia: 'Loro (i capi sacerdoti) stanno dicendo "tu sei nostro" al re. Perché è così. Noi possediamo il re e lui possiede noi'" (*ibidem*, p. 96).

In questo modo, il regno straniero è segnato dal reciproco coinvolgimento dei sudditi indigeni da parte del re straniero e del re da parte dei suoi sudditi indigeni. Anche quando il re rappresenta la totalità del sistema di governo e l'aristocrazia dominante unifica le diverse comunità native, i leader nativi, per rappresentazione o in combinazione, naturalizzano e integrano i loro sovrani stranieri nella misura in cui nella maggior parte dei regni stranieri africani, escludendo parzialmente i grandi "imperi", l'identità, la lingua e le abitudini dominanti della società nel suo insieme sono quelle dei "proprietari" nativi piuttosto che quelle dei governanti immigrati. Le identità etniche di entrambi possono essersi sviluppate nel corso della formazione del regno, ma quella dei "proprietari" indigeni serve tipicamente come identità della totalità. Inoltre, come perenni "facitori di re", queste autorità native non solo legittimano l'autorità dei re di origine straniera, ma dimostrano in tal modo la propria sovranità residua – in molti regni africani sono loro i reggenti designati durante l'esteso interregno che segue la morte del re. Né rinunciano mai alla "proprietà" della terra del regno – con la quale condividono un'identità esistenziale.

I re del vecchio stato del Congo non facevano eccezione alle tradizioni e ai riti della loro sublimazione e integrazione da parte di un'aristocrazia più anziana, specialmente quelli che operavano come capi sacerdoti (*kitomi*) del regno e delle sue diverse

province. Secondo la tradizione fondativa dominante, un importante capo sacerdote (Nsaku ne Vunda) mediò l'avvento di Ntinu Wene, fondatore della dinastia storica, come vedremo; e, da allora in poi, nessun principe avrebbe potuto essere investito della regalità senza l'approvazione dei successori titolari di questo sacerdote. Non sono a conoscenza di alcun testo dettagliato su ciò che accadesse negli otto giorni di isolamento del re eletto durante i riti kongo di insediamento, anche se un rapporto del 1668 ci dice che le persone riunite gli gettarono polvere addosso mentre veniva scortato nel luogo di isolamento (Dapper, 1868). È stato anche riportato che i momenti dell'insediamento di re precristiani includevano draconiane violazioni di parentela da parte loro: si dice che uccidessero uno o più parenti minori del proprio clan e anche che avessero rapporti con una donna del clan. Ma abbiamo una nota rivelatrice dei riti di insediamento del "governatore" o "duca" dell'importante provincia Nsundi nel 1651 dal diario del padre cappuccino Girolamo da Montesarchio (Bouveignes, Cuvelier, 1951, pp. 97-101). Nsundi rappresentava un particolare patrimonio ereditario dei re del Congo, presumibilmente perché era il primo regno sottomesso dal fondatore dinastico, Ntinu Wene, e il governatorato era di conseguenza riservato all'erede designato alla regalità.

Prima che potesse entrare in servizio nella capitale Nsundi, tuttavia, il principe, insieme alla moglie e all'entourage, veniva obbligato a recarsi nel villaggio del capo sacerdote maggiore (*kitomi*) della provincia, un personaggio "che era venerato come se fosse il dio del paese". Montesarchio continua:

> Questo Chitomi [Kitomi] era talmente stimato che era come se dipendesse da lui il fatto che qualcuno acquisisse il potere e l'autorità per governare la provincia. Il Duca era convinto che se non avesse affrontato il processo presso i Chitomi, non avrebbe avuto alcun potere sulle persone, non gli avrebbero concesso né sottomissione né tributo e sicuramente la sua vita sarebbe stata interrotta. (Bouveignes, Cuvelier, 1951, p. 98)

L'incontro del duca e del *kitomi* avvenne nei pressi di un certo corso d'acqua, a quanto pare ai margini del villaggio. Da un lato il duca, sua moglie e la sua squadra, schierati come in battaglia,

affrontavano il *kitomi*, sua moglie e il loro popolo dall'altra. Seguì un finto combattimento con archi e frecce di paglia, in cui il principe straniero venne sopraffatto: "Il duca e la duchessa furono obbligati a dichiararsi sconfitti". Ma la sconfitta permise loro di attraversare il torrente ed entrare nel territorio che avrebbero governato. Così il *kitomi* diede poi una mano al duca e sua moglie fece lo stesso per la consorte del duca. Commenta Montesarchio: "Senza quella cerimonia, il duca non sarebbe stato in grado di attraversare il torrente" (*ibidem*).

Il giorno seguente accadde qualcosa di simile a un ribaltamento della sconfitta del principe straniero in quella che sembra essere stata la forma simbolica di una conquista sessuale: "Il mattino dopo, il duca e sua moglie si sdraiarono a terra davanti alla porta della casa del *kitomi*. Il *kitomi* e sua moglie uscirono di casa, si tolsero i vestiti per esibire ostentatamente i loro genitali, poi lasciarono cadere i loro vestiti e li calpestarono". In seguito, il capo sacerdote versò dell'acqua sulla terra per creare un miscuglio fangoso con il quale, "come se fosse terra benedetta", imbrattò il duca e sua moglie. Quest'ultima coppia subito dopo consegnò tutti i propri vestiti al capo sacerdote e a sua moglie. Il *kitomi* rispose consegnando al duca numerosi "oggetti di superstizione" che avrebbero dovuto essere custoditi nella casa della moglie del duca, "per essere lì adorati come fossero sacre reliquie, se non di più" (*ibidem*). Gli diede anche un tizzone dal quale "tutti" avrebbero acceso il fuoco; doveva essere portato nella capitale Nsundi, distante circa sei giorni di marcia. Anche il tizzone doveva essere custodito nella casa della moglie del duca. Così finisce il resoconto delle cerimonie.

Soltanto per commentare l'ovvio: il principe straniero è in grado di ottenere il dominio esclusivamente a condizione della propria sottomissione al capo sacerdote nativo, dio del paese, proprietario della terra. Ci sarà motivo di supporre da altre note di simile tenore che la lontananza del villaggio del *kitomi* da Mbanza Nsundi, la capitale, indica che si tratti di un vecchio centro di culto, l'ingresso per alcuni dei primi abitanti di Nsundi. In ogni caso, è in questa veste che il *kitomi* e la sua coniuge – i protagonisti sono coppie coniugali, come a simboleggiare gli aspetti riproduttivi dei riti – si offrono sessualmente come "moglie" alla

coppia principesca. Ungendo quest'ultima con della terra mescolata all'acqua, il patrimonio iconico del popolo autoctono, il *kitomi* naturalizza subito i reali stranieri, trasmette loro il territorio – e forse li umilia. Non ci viene detto se gli abiti dati dalla coppia principesca al *kitomi* e alla moglie avessero un valore speciale. In ogni caso, il tizzone che il re straniero riceve poi dal *kitomi*, con il quale riaccenderà i focolari del popolo nsundi, sottintende che egli sia così diventato una sorgente della fertilità della loro terra, analogamente alla sua unione con il loro rappresentante sacerdotale. Parlando delle annotazioni sui capi sacerdoti in questione nei primi testi missionari, Anne Hilton scrive: "Il *kitomi* manteneva anche uno o due fuochi, che erano strettamente associati alla fertilità, e vendeva i tizzoni ai supplicanti" (1985, p. 25).

Hilton commenta anche questo rituale facendo riferimento a un altro più generalizzato resoconto del diciassettesimo secolo in cui "si diceva che il *kitomi* calpestasse il governatore sotto ai suoi piedi 'per dimostrare che doveva essere un suddito' e il governatore giurasse obbedienza perpetua" (*ibidem*, p. 47). In sostanza, il rituale consiste in un trasferimento di sovranità nel corso del quale il principe straniero diviene proprietà dei proprietari nativi della terra e viceversa. Questo tema ricorsivo della cerimonia reale e della memoria collettiva non è falsa coscienza storica, ma piuttosto, per prendere in prestito un'espressione di Clifford Geertz, è "un modello di e per" l'ordine culturale e l'azione storica.

ATTRAVERSARE IL FIUME E SPOSARE LA TERRA

Non va dimenticato un episodio fondamentale per l'insediamento del duca di Nsundi nel ruolo di principe straniero: l'attraversamento del fiume. Attraversare il fiume per prendere possesso della terra è un'azione più o meno simile al matrimonio del principe straniero con una nobildonna dei nativi che genera il capo dominante. Simbolicamente, la traversata e il matrimonio sono una versione l'una dell'altro. Le somiglianze sono cosmologiche e, al tempo stesso, politiche. Motivo per cui alcuni studiosi occidentali credono che non siano storiche. Non possono essere reali.

La genealogia del fondatore del regno shilluk, Nyikang, riconduce al cielo e a Dio (*Juok*) sul lato paterno, e ai fiumi terrestri

su quello materno. “Sua madre Nyikaya è associata a tutti i fenomeni e gli esseri fluviali, in primo luogo al coccodrillo, così come alla fertilità e al parto” (Schnepel, 1988, p. 448). Nyikang viene cercato nel Nilo Bianco al principio dei riti di insediamento shilluk, nel corso del quale una sua istanza occuperà il corpo del re. Uno degli appellativi di Nyikang è infatti “Figlio del fiume”. Un altro è “l’Attraversatore del Fiume”, in riferimento alla traversata iniziale di Nyikang del Bahr-el-Ghazal fino ad arrivare nel territorio che ha poi conquistato e diretto, come per esempio il regno shilluk (Col). Come già sappiamo da diverse narrazioni di re stranieri, incluso quello kongo per alcuni dettagli, le acque terrestri e la fertilità della terra sono il dominio inalienabile di competenza della componente indigeno-materna del regno straniero.

Queste associazioni possono essere riscontrate anche nelle nascenti forme tribali di regalità straniera.[13] Come riportato da Godfrey Lienhardt (1961), per esempio, nelle tradizioni fondative dinka, affini agli Shilluk, Aiwel, primo figlio del Dio e antenato dei sacerdotali maestri degli arpioni da pesca, nacque emergendo da un fiume. Questi maestri degli arpioni da pesca faranno sposare le loro sorelle con i capi guerrieri venuti da fuori, divenendo i fratelli delle madri di questi ultimi, e quindi uniranno le due componenti dominanti della società dinka. Lienhardt riporta che i fiumi hanno influenza su e sono influenzati dalle donne incinte: “L’associazione che vogliamo evidenziare [...] è tra il fiume come fonte di vita per i Dinka, le donne come fonti di vita, e il prototipo delle sorelle dei maestri degli arpioni da pesca come dispensatrici di ‘vita’” (*ibidem*, p. 203).

Per quanto lontani nello spazio e nella lingua siano i Bantu bakongo rispetto ai Dinka nilotici, attraversare il fiume ha per loro delle implicazioni molto simili. MacGaffey distilla il simbolismo sessuale e riproduttivo da vari episodi leggendari:

> Questa preoccupazione per la fertilità è rappresentata nelle leggende dagli elementi magici associati all’attraversamento del fiume, in cui l’immaginario sessuale è esplicito: piantare il bastone che germoglia [...]; la sorella che insulta suo fratello proponendo l’ince-

13. Per ulteriori dettagli sull’insediamento shilluk, si veda il resoconto di David Graeber nel capitolo 2.

> sto; il punteruolo nell'ombelico; incavare una canoa; spaccare una roccia, dove "il coltello nella roccia" è una metafora sessuale ancora attuale; o separare le acque come fece il capo Ma Kaba [...] legando da una riva all'altra la fascia da trasporto di una donna [...] simbolo della sua capacità riproduttiva. (1986, p. 92)

Il motivo dell'attraversamento del fiume equivale a un "passare il Rubicone" per un buon numero di tradizioni dinastiche africane, a una mossa fatale che collocherà un ambizioso principe immigrato sulla rotta verso la sua regalità e introdurrà un nuovo ordine tra la gente del posto. "Infatti", scrive Aidan Southall, "fu la traversata del Nilo e il processo di incorporazione di altri gruppi a costituire l'emergere di una nuova società composita, chiamata 'Alur'" (1989, p. 188). È pertinente aggiungere che l'etnonimo generico, "Alur", si riferiva originariamente alle popolazioni indigene sudanesi della regione: un'identità che successivamente inglobò i loro capi nilotici giunti in un secondo momento e che, da parte loro, tuttavia, preferivano vantarsi della loro parentela con i sovrani bito dell'antico regno kitara-nyoro. Per un ulteriore paradosso del re straniero che non ha nulla a che fare con la storia se non crearla, i nilotici Bito, comunque, hanno da tempo adottato la lingua bantu dei loro predecessori dinastici. Non a caso, i Bito attraversarono il Nilo in direzione della regalità di Kitara. Di nuovo e in generale: "La migrazione dell'omonimo antenato delle dinastie dei Bambara contiene il tema dell'attraversamento del fiume che si trova in così tante leggende sull'origine in Africa" (Izard, Ki-zerbo, 1992, p. 330).

Forse, dunque, possiamo alzare la posta simbolica in gioco sui significati di narrazioni come quella dell'insediamento del duca di Nsundi. Attraversando il fiume e sposando la terra, l'eroe straniero effettua una sintesi culturale di dimensioni cosmiche, come tra il celestiale e il terrestre, il maschile e il femminile, il selvatico e il seminato, le ricchezze straniere mobili e i prodotti della terra locale, la guerra e la pace; in breve, le condizioni fondamentali per l'ordine umano e il benessere – i cui poteri e le cui fonti trascendono alla fine la società stessa (cfr. Sahlins, 2014). In effetti, MacGaffey ha sottolineato che il motivo dell'attraversamento del fiume prende il suo significato dalla concezione kongo dell'uni-

verso come un mondo superiore di umanità separato dall'acqua da un mondo sotterraneo di morti abitato da esseri spirituali che controllano il destino umano. (In alternativa il modello è triadico, aggiungendo un mondo superiore di esseri divini al piano terrestre e a quello sotterraneo dei morti). Di conseguenza, in un testo sul quale ritorneremo, MacGaffey afferma, riguardo all'attraversamento prescrittivo del fiume nelle tradizioni sull'origine dei Kongo, che "l'altrove da cui il re viene è una terra di spiriti (Bupemba, Mpemba, Upemba), sebbene possa essere identificato con una posizione geografica" (2003, p. 11).

L'esternalità della regalità è essenziale perché il potere stesso, le fonti spirituali della vitalità umana, della mortalità e della prosperità, vengono dal di fuori della società:

> I Bakongo vedono la capacità di sopravvivere nell'universo come una funzione del gioco del potere. I termini per la "gente comune" che mancano di *kindoki* o *kundu* (potere di stregoneria) sono dispregiativi. Le persone che hanno il potere lo ottengono direttamente o indirettamente dall'aldilà. Hanno un discreto successo: vivono più a lungo e hanno più figli e più ricchezza (entrambi *mbongo*). La potenza ottenuta dall'aldilà può essere utilizzata per scopi personali o pubblici, con effetti produttivi o distruttivi. (MacGaffey, 1986, p. 190)

Considerando il recente interesse antropologico su cosmologie e ontologie come fondamenti culturali relativi all'esistente e a come cose simili si siano verificate – per non parlare delle prove etnografiche della potenza dell'alterità –, sembra curioso che lo storico John Thornton abbia respinto le antiche tradizioni kongo sul fondatore del regno, Ntinu Wene, che intraprese il suo progetto regale attraversando il fiume Congo, come una mera "necessità cosmologica" circondata da "storie ideologiche". Nel suo importante lavoro "L'origine e la storia antica del regno del Congo, c.1350-1550", Thornton scrive:

> La storia del primo re ad attraversare il Congo da Vungu per conquistare Mpemba Kasi, la prima provincia del Congo, potrebbe non avere alcuna base, comunque; come Wyatt MacGaffey ha sottolineato nel suo studio sulla tradizione del diciannovesimo secolo, l'idea di un attraversamento del fiume, circondato da storie

> ideologiche, potrebbe essere più una necessità cosmologica che una dichiarazione di verità in senso letterale. Mentre non vi è dubbio sul fatto che l'élite kongo del diciassettesimo secolo credesse che la propria dinastia avesse avuto origine a Vungu, o almeno al di là del fiume Congo, questo non è supportato dalla tradizione precedente. Secondo Lopes, i Kongo ebbero origine non al di là del fiume Congo, ma nella provincia di Mpemba e di lì annetterono altre provincie. (2001, p. 108)

Questa ricerca di "verità in senso letterale" si fa doppiamente curiosa se si pensa ai metodi utilizzati da Thornton per riscrivere le prove documentali al fine di arrivarci. Prima di tutto, c'è la strana fiducia per il testo del 1591 dell'umanista italiano Filippo Pigafetta – basato su un manoscritto di Duarte Lopes – per la sua ricostruzione delle origini della regalità kongo, anche se questo lavoro dice pochissimo su di esso e Thornton si prende la libertà di rivedere audacemente ciò che dice al riguardo. Mercante e ambasciatore kongo a Roma, a Lopes dobbiamo "la prima descrizione esplicitamente storica del Congo nel 1588" (*ibidem*, p. 102). Thornton ammette come, in realtà, Lopes dica poco sulle origini della regalità, poiché "era intenzionato a convincere le autorità vaticane che il Congo fosse un regno cristiano di buona reputazione e dunque degno di avere un proprio vescovo, e non era veramente collegato al periodo precristiano" (*ibidem*). (Il periodo precristiano sarebbe il 1350-1500.) Eppure, cosa altrettanto importante, fatta eccezione per alcuni frammenti di tradizioni locali, Lopes nemmeno parla dei re precedenti poiché, per quanto ne sapesse, i Congolesi non avevano memoria di se stessi: "Non conservano la storia dei re antichi, né alcun memoriale di epoche passate, non sapendo scrivere" (Pigafetta, 1591, p. 111). Non un buon inizio.[14]

Thornton si affiderà significativamente a Montesarchio e a Lopes per il suo progetto storiografico, che prevede la decostruzione dell'origine straniera della storica regalità kongo in favore di una

14. Monsignor Cuvelier e Louis Jadin non avevano grandi cose da dire sul resoconto di Duarte Lopes. Forse perché era un discendente di convertiti ebrei – cosa che non mancavano mai di menzionare? Era un commerciante, dissero, né esploratore, viaggiatore, né storico. Sembra non aver mai viaggiato oltre Loango e San Salvador. "I suoi resoconti storici sono totalmente inesatti. Gli errori e le lacune nella Relazione sono numerosi" (1954, p. 110).

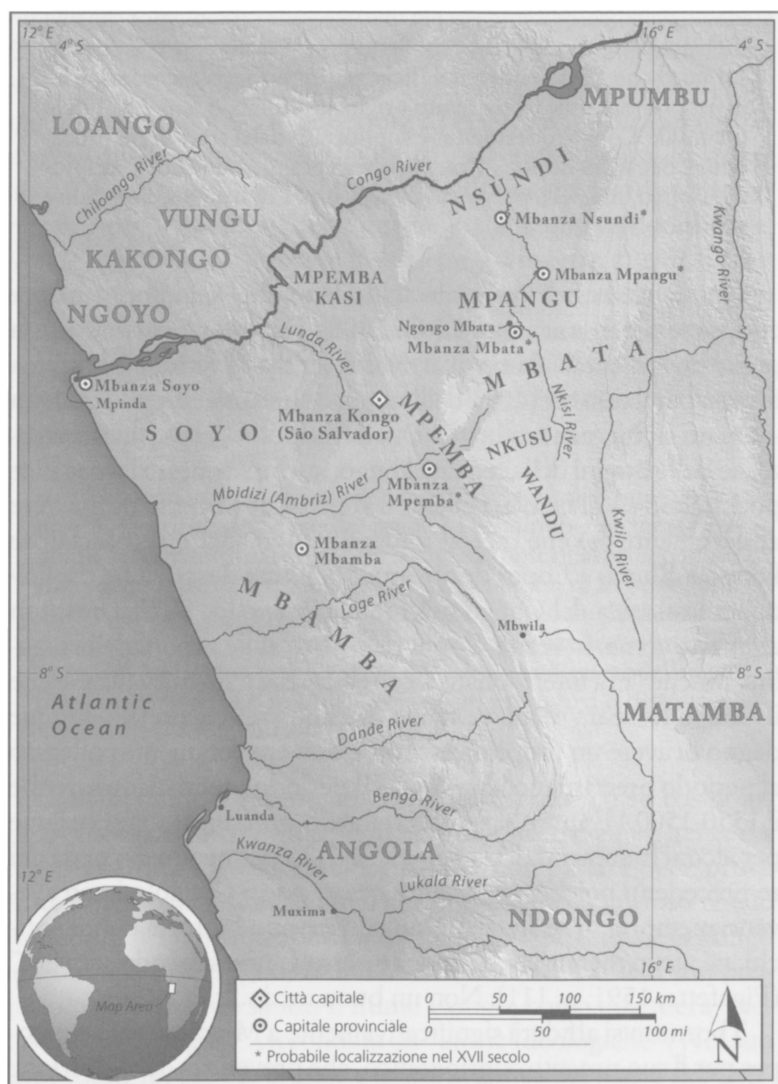



Figura 3.1 Mappa del regno del Congo.

storia più vera ricostruita dai suoi inizi endogeni immediatamente a sud del fiume Zaire, nella regione conosciuta come Mpemba Kasi (anche Mpemba Nkazi ecc.) (Figura 3.1). Non solo la dinastia

ha avuto davvero origine in Congo, sostiene Thornton, ma l'eroe fondatore e il primo re in realtà non è stato Ntinu Wene di Vungu, come comunemente creduto, ma suo padre, Nimi a Nzima di Mpemba Kasi. Una prova importante starebbe in un passaggio del diario di Montesarchio che descrive la sua visita a Mpemba Kasi nel 1650 o 1651, che in parte recita: "Sono andato a Mpemba Casi, governato da una capessa che ha autorità su diversi villaggi e che detiene il titolo di Madre del re del Congo" (Bouveignes, Cuvelier, 1951, p. 70) – a cui Thornton aggiunge suggestivamente: "La parola kikongo '*ngudi*' significa 'madre', ma potrebbe anche significare 'origine' o 'fonte'" (2001, p. 108). Quindi il testo potrebbe anche suggerire che lei fosse, o piuttosto che la sua antenata fosse, l'origine della regalità. Forse è vero, ma nel senso opposto di quanto supposto da Thornton, poiché implica piuttosto un archetipico matrimonio dell'eroe straniero con una figlia del popolo autoctono, a partire dal quale lei diventerà la madre del re e l'antenata materna della dinastia. (Come Joao II, che "calpesta il leone nel regno di sua madre".) Infatti, prove documentarie datate e recenti chiariscono che il riferimento alla "Madre del Re del Congo" richiamava un'unione ipergamica di una donna nativa con un re straniero proveniente dall'altra parte del fiume Congo. Così recita il passaggio rilevante del diario di Montesarchio, se preso nella sua interezza – compreso ciò che Thornton ha lasciato fuori:

> Sono andato a Mpemba Casi, governato da una capessa che ha autorità su diversi villaggi e che detiene il titolo di Madre del re del Congo. Ecco il motivo: quando il primo re, colui che stabilì la sua sovranità sul Congo, lasciò Coimba, attraversò il Congo e cominciò a essere il Signore del Congo, fu nel villaggio di Mpemba Casi che iniziò a regnare. (Bouveignes, Cuvelier, 1951, pp. 70-71)[15]

Alcuni secoli dopo, MacGaffey sarà in grado di fornire un report di conferma dal proprio studio etnografico della stessa area:

> È probabile che Nkazi a Kongo abbia dominato Mbanza Nkazi [capitale della regione] ininterrottamente per cinquecento anni. Il nome è un titolo che implica che i proprietari avevano il diritto

15. Thornton in seguito cita la seconda parte di questo testo sull'attraversamento del fiume, ma separatamente e in un contesto diverso (2001, p. 107).

> di procurare al re, Ne Kongo, la sua moglie ufficiale al momento dell'incoronazione. Questa donna era probabilmente suo padre o nonno classificatorio [di lignaggio] ed era conosciuta come Mpemba Nkazi, che è il primo nome documentato nella regione del Manteke. Probabilmente è questo ciò a cui si riferiva padre Girolamo da Montesarchio quando disse che il titolo del capo che incontrò a Mbanza Nkazi nel 1650 era "Madre del re del Congo". (1970, p. 83)

Un corollario della tesi di Thornton secondo cui il Congo sarebbe nato nel Mpemba Kasi è che la sua fonte documentaria primaria, il testo di Duarte Lopes trasmesso da Pigafetta, dice chiaramente il contrario. Sostiene infatti che la culla della regalità fosse nella provincia di Mpemba, nel centro del regno del Congo – da non confondere con la Mpemba Kasi del Nord – dove si trova la capitale Mbanza Kongo (in seguito San Salvador). Secondo il racconto di Lopes tradotto da Thornton, Mpemba era "il centro dello Stato del Congo e l'origine degli antichi re e la terra in cui erano nati" – e, aggiunge Thornton, "il territorio originale al quale altre province sono state aggiunte" (2001 p. 104). La nota tradizione a cui Thornton allude, tuttavia, racconta di come Ntinu Wene terminò la sua conquista del regno del Congo da Vungu a nord del fiume Congo ripartendo la terra ai suoi seguaci da una montagna di Mpemba vicino alla capitale, che avrebbe successivamente stabilito a Mbanza Kongo (Cuvelier, 1946). Mbanza Kongo – un altro vecchio nome di Mbanza Wene – rimase la sede reale dello Stato del Congo nell'era cristiana: il che non è in contraddizione con l'affermazione di Lopes secondo la quale fosse il centro del regno e l'origine e il luogo di nascita degli antichi re – le quali tradizioni erano in gran parte a lui sconosciute. Tuttavia, sulla base della sua scelta di far risalire le origini del regno a Mpemba Kasi, Thornton afferma semplicemente che Lopes (o Pigafetta) si era confuso: che nel descrivere Mpemba come l'origine degli antichi re, l'autore dovesse aver realmente inteso Mpemba Kasi, che si trova a Nord. "Ciò che sembra probabile", secondo Thornton, "è che Lopes o Pigafetta abbiano confuso Mpemba, la grande provincia meridionale, con Mpemba Kasi, la provincia più piccola del nord, mettendo d'accordo quindi sia Lopes sia i cappuccini successivi sul nucleo originario del Congo" (2001, p. 108). Come è stato possibile? Il testo di Lopes (Pigafetta, 1591, pp. 62-70) è

perfettamente chiaro sulla posizione – e inequivocabilmente dettagliato nella sua descrizione della provincia di Mpemba e della sua capitale Mbanza Kongo. In questo caso, Lopes deve aver saputo di cosa stesse parlando: ha vissuto a Mbanza Kongo per alcuni anni, e ne è stato l'ambasciatore in Vaticano. Per quanto riguarda i cappuccini successivi, che confermerebbero il fatto che Mpemba Kasi fosse "il nucleo originario del Congo", oltre a Montesarchio, Thornton sta chiamando in causa il testo del 1687 di Cavazzi – che era nella regione verso la metà del 1660 – secondo cui il fondatore del regno proveniva dall'altra parte del fiume Kwango (piuttosto che dal Congo) e Mpemba Kasi era il primo posto in Congo che aveva conquistato (Cuvelier, 1946; Sousa, 1999).[16] In breve, la riscrittura di Thornton delle fonti primarie è perfettamente arbitraria, eccetto per il fatto che è motivata dalla sua stessa interpretazione empiricamente limitata e secondaria, che pretende di rappresentare ciò che è realmente accaduto.

In un'opera precedente (1983, p. 15 sgg.), Thornton aveva già cercato di decostruire la tradizione kongo del re straniero affermando che "la supposta distinzione etnica" tra i popoli sudditi genericamente conosciuti come Ambundu e l'élite dominante, gli Ashikongo (o Essikongo ecc.), non era realmente una differenza tra abitanti nativi e governanti immigrati. La notissima distinzione etnica era solo una supposizione ideologica (da parte del popolo congolese), un miraggio basato su una differenza più fondamentale tra i sistemi sociali della campagna e quelli della città così come erano costituiti nel diciassettesimo secolo. Come sappiamo, Thornton non è l'unico studioso di società africane a sostenere che, postulando che le tradizioni del re straniero siano riflessi funzionali (e superstrutturali) delle strutture reali politiche o economiche in un dato momento, queste non abbiano un reale valore storico e che possano quindi essere ignorate. Dal momento che, per lo storico, queste tradizioni sarebbero razionalizzazioni secondarie, limitate nel tempo e non "vere letteralmente" – aiuterebbe se le chiamassimo "miti" – non dovrebbero avere alcun

16. Senza menzionare i primi documenti, come il 1620 H. R. C. e il CIII di Paiva, che situarono il fondatore del regno rispettivamente a Bungo e a Bango (Vungu), a nord del fiume (in Cuvelier, 1946).

effetto reale sul destino delle persone che continuano a crederle e praticarle come verità senza tempo – ricordi transtorici di ciò che è stato e che sarà.

Riguardo a questa faccenda del confinamento della regalità straniera kongo nella pattumiera della storia reale, Thornton offre una spiegazione quasi marxista della distinzione tra sudditi ambundu e governanti essikongo come "riflesso" delle differenze nei modi di produzione: gli Ambundu come formazione sociale basata sull'agricoltura e organizzata dai rapporti di parentela, e quella degli Essikongo, basata invece sul tributo, sul lavoro degli schiavi e sulla ricchezza straniera ottenuta con imposte sul commercio e sulla guerra. "Più che basata sul dialetto o su una presunta origine etnica", scrive, "[...] questa distinzione era sociale ed economica, un riflesso del modo in cui il sistema produttivo e le relazioni sociali kongo erano organizzate nel diciassettesimo secolo" (*ibidem*, pp. 15-16).[17] Ma se la regalità straniera sembra rispecchiare i rapporti di produzione non è perché l'immagine sia stata effettivamente invertita: che sia invece quella produzione a essere organizzata dalle relazioni di regalità straniera e di conseguenza non le distinzioni di regalità straniera a riflettere i rapporti di produzione? La "proprietà" e il controllo dei mezzi di produzione nel settore agricolo primario da parte della popolazione sottostante sono una conseguenza delle generali distinzioni culturali di autoctonia e alterità. È l'opposizione tra i discendenti dei primi coloni, connessi esistenzialmente dagli antenati alle fonti spirituali della fertilità della terra, e i dominatori arrivati successivamente, di derivazione straniera e indole violenta che regnano attraverso tributi e ricchezza straniera acquisita dal commercio, dalla guerra e così via. Chiaramente, i rapporti di produzione sono strutturati in quanto tali nei termini e nelle forme della regalità straniera, ma i termini e le forme della regalità straniera non sono quelli della produzione in quanto tale.

In ogni caso, la distinzione tra la nobiltà immigrata degli Essikongo e le popolazioni indigene ambundu era strutturalmente

17. Come verrà discusso a breve, Wyatt MacGaffey assume una posizione simile, ma più sfumata, sulla determinazione delle tradizioni del re straniero kongo attraverso i rapporti di produzione e riproduzione sociale e la loro non rilevanza come storia o per la storia.

rilevante nel vecchio regno del Congo, e non può essere descritta semplicemente come una differenza tra gli abitanti delle città e delle campagne. All'inizio del suo lungo regno (1506-1543), re Afonso si autoproclamò semplicemente "Re del Congo e Signore degli Ambundu", un titolo che fu ripreso dal suo successore re Diego nel 1647 (Cuvelier, 1946, p. 339). Negli anni successivi, Afonso – anche come Afonso II secondo un documento del 1652 – nominando tutti i principati che sosteneva di governare (in pieno stile imperiale europeo), aggiunse che era "Signore Sovrano di tutti gli Ambundu" (*ibidem*). Molto probabilmente la formazione del regno stesso comportò il processo di etnogenesi attraverso il quale queste ampie identità si sono sviluppate – ciascuna di esse, e in particolare quella "ambundu", includendo una considerevole diversità di gruppi di origini diverse. Solo la provincia di Nsundi "contava dieci tribù diverse" (*ibidem*, p. 247).[18] La formazione complementare di una sovrastruttura essikongo, inoltre, comportò la diffusione della nobiltà immigrata in insediamenti rurali come capi regnanti (ed esattori di tributi) nei centri provinciali e distrettuali; anche se i livelli inferiori di questa gerarchia erano stati ampliati con il conferimento di titoli ereditabili – unitamente a copricapo distintivi che indicavano lo status di nobile – a big men locali e leader di clan che erano disposti a pagare una tassa sostanziosa di qualificazione. Probabilmente, la questione dell'etnicità degli antichi sovrani kongo che abitavano in città era simile a quella che Nadel descrisse per i Fulani nel territorio nupe:

> I conquistatori fulani dei Nupe, numericamente una minoranza insignificante, furono completamente assorbiti dalla cultura delle persone che avevano soggiogato [...]. Eppure, rimangono un gruppo sociale separato, conscio della sua origine aliena, e ancora distinto da uno speciale nome tribale: si chiamano, e sono chiamati dai loro sudditi, *goizi*, un nome che distingue questi insediati "Fulanu cittadini" dai nomadi allevatori di bovini conosciuti come *bororozi*, mai Nupe. Sono un gruppo "rappresentativo" in un senso differente – la piccola élite di conquistatori e sovrani. La memoria storica della loro origine straniera – perché è solo questo oggi – rinforza la loro distaccata posizione sociale. (1942, p. 71)

18. Ravenstein (1901) scrive – apparentemente dal punto di vista dominante essikongo – che "ambundu" significava "schiavi" e "i conquistati".

Per fare il punto, quindi, nella ricostruzione figurativa di Thornton della "realtà storica": Vungu non era la patria della regalità, nonostante i re del diciassettesimo secolo affermassero che lo fosse; Mpemba Kazi in Congo era il luogo in cui nacque la regalità, nonostante tutta la tradizione e la documentazione esistente sostenesse che fosse il posto che il fondatore immigrato Ntinu Wene conquistò per primo dopo aver attraversato il fiume Congo; Ntinu Wene non ha attraversato il fiume Congo, dunque possiamo ignorare il significato meramente cosmologico di quel "passare il Rubicone" e la sua presenza nelle versioni correnti delle tradizioni sulla regalità; in ogni caso, Ntinu Wene non era il fondatore del regno kongo, era suo padre Nimi a Nzima; e la società duale di sudditi indigeni ambundu, governata da un'aristocrazia ashikongo di derivazione estera, non era in realtà una distinzione tra origini storiche e identità etniche, ma un riflesso ideologico delle differenze socioeconomiche tra contadini rurali ed élite cittadine. In breve, lo Stato del Congo non era un regno straniero.

Ma per tornare alle tradizioni paradigmatiche della regalità straniera che, "letteralmente vere" o meno, sono risorse per la storia reale: l'integrazione definitiva del principe straniero avviene con il suo matrimonio con la figlia del sovrano nativo. Questo evento ricorrente nei racconti sulle origini della regalità straniera equivale al contratto della nuova società, che si verifica non solo alleandone le sue componenti duali, ma anche dando origine a una dinastia che comprende la totalità. L'ubiquità di questa sintesi fondamentale di governanti stranieri e proprietari nativi è già evidente nei paragrafi precedenti. Tali unioni o i loro equivalenti simbolici sono condizioni praticamente universali di formazioni di regalità straniere – in tutto il mondo così come in Africa. Ciò che Marjorie Stewart scrive sui regni borgu a questo proposito potrebbe facilmente ripetersi ovunque nei resoconti sulle origini straniere della regalità: "Era una pratica comune [...] quando un potente principe arrivava nel territorio di un altro capo, il capo in carica offriva sua figlia in sposa al nuovo arrivato per stabilire legami di amicizia e quindi riconoscere il potere politico superiore di quest'ultimo" (1993, p. 252).

Più che da "amicizia", tuttavia, le due componenti del regno sono unite da una parentela ancestrale e perpetua. I capi del vecchio

regime e dei loro successori sono legati ai re regnanti come "nonni" materni ai loro "nipoti" (Kongo) o "fratelli delle madri" ai "figli delle loro sorelle" (Mossi); oppure, più in generale, come in Borgu, "il capo [nativo] della Terra diviene più intimamente associato al potere politico e diventa per tutti i giovani principi l'incarnazione stessa del loro antenato materno" (Lombard, 1965, p. 186). Ancora, secondo un'altra modalità di generalizzare la connessione iniziale di parentela, i capi locali indigeni possono essere collegati ai reali stabilitisi nei loro villaggi o distretti come "mogli" ai loro "mariti" (Luba, Tallensi, Nyakyusa). Si noti inoltre che lo status dei capi nativi come sacerdoti del regno del re straniero è coerente con la loro relazione materna con la regalità nella misura in cui si riferisce alla formulazione classica di Edmund Leach sull'opposizione tra la "consustanzialità" del proprio popolo (qui, i reali) e "l'influenza metafisica" degli affini (qui, nativi). Affini alla regalità per origine, i sacerdoti indigeni sono ovunque i sacrificatori, gli intermediari rituali con la divinità, in alcuni casi anche officiando i sacrifici agli antenati reali – sebbene il sacrificio sia a nome del re.

D'altra parte, integrando così i poteri sacri del popolo autoctono con la potenza violenta delle sue origini, lo stesso sovrano diventa qualcosa di simile a una divinità. Non solo comprende la totalità sociale nella sua persona, ma è dotato dei poteri per crearla. Almeno tali sono gli attributi della progenie dell'unione originale. Il principe immigrato stesso può scomparire, lasciandosi alle spalle un figlio avuto da una donna nativa per diventare il primo sovrano e vero fondatore del regno – che può poi espandere attraverso conquiste così come arricchire con doni civilizzanti. Questa è la storia delle regalità di Benin, Luba, Lunda e, implicitamente, del Congo.

Senza dimenticare che i popoli nativi hanno tutte le loro ragioni per entrare in un'alleanza con un potente estraneo, e di conseguenza possono avere una propria *agency* in materia. Tale fu l'esperienza vissuta più di una volta dal buon frate cappuccino Montesarchio durante i suoi viaggi di evangelizzazione in Congo nella metà del diciassettesimo secolo. In un villaggio di Mbata, trovò il capo esageratamente cortese, visto che "desiderava a ogni costo darmi la propria figlia in moglie" (Bouveignes, Cuvelier, 1951, p. 151). Un incidente simile presso il grande principato

di Congobella nella parte alta del fiume Congo – apparentemente indipendente e raramente, se non addirittura mai, visitato dagli Europei – dà un'idea del perché il missionario fosse così richiesto: "Dissero che ero un 'Banchita', che è più o meno come dire che fossi un uomo tornato dall'aldilà" (*ibidem*, p. 115). Ancora una volta, "il re Congobella voleva darmi una delle sue figlie in matrimonio, e molti altri desideravano darmi una figlia o una sorella per avere discendenti da un prete del Papa" (*ibidem*, p. 116). Alcune persone hanno anche espresso il desiderio di avere sue reliquie, per quanto fosse ancora vivo, e gli offrirono vestiario indigeno della migliore qualità in cambio di qualche ciocca dei suoi capelli (*ibidem*, p. 117). Un essere ritornato dall'aldilà al quale il sovrano nativo offre sua figlia in sposa: si può forse dubitare della "realtà storica" della regalità straniera nella regione del Congo, o almeno dell'eventualità di un suo specifico insediamento?

Nella tradizione ufficiale, l'eroe del Congo Ntinu Wene era figlio di un'unione tra il re, Nimi a Nzima, giunto da Vungu attraverso lo Zaire, e una sorella del governatore Mbata Nsaku Lau. Può darsi che Nimi avesse già penetrato i margini del sistema galattico e che, seguendo il consueto modello dei re stranieri, avesse sposato una principessa indigena.[19] Hilton (1985) ha sostenuto che questa incursione sia effettivamente avvenuta; e come sappiamo, Thornton (2001) porta l'argomento oltre il suo estremo logico ed empirico fino alla conclusione che Nimi fosse di un ceppo endogeno bakongo e che fu lui il vero fondatore e primo re del Congo, non suo figlio Ntinu Wene. In questo contesto, sia Hilton sia Thornton sottolineano la base economica delle origini della regalità kongo, in particolare il suo sviluppo all'incrocio delle rotte commerciali a lunga distanza, sebbene nessuno dei due (per quanto ne sappia) abbia affrontato le opinioni discordanti degli studiosi.

19. In alternativa, il sovrano di Mbata potrebbe aver accordato al sovrano subordinato di Vungu una sorella minore o una figlia come seconda moglie di quest'ultimo. Ciò sarebbe in realtà coerente con la versione sottodominante della tradizione dell'attraversamento dello Zaire di Ntinu Wene, in cui egli fa suo l'ambizioso progetto di diventare un re conquistatore quando sua madre, che si era rifiutata di pagare il tributo, venne insultata al grido di: "Chi pensi di essere, la madre del re?". Sarebbe anche coerente con il motivo ricorrente secondo il quale Ntinu Wene non abbia avuto la possibilità di ottenere il trono vungu.

All'inizio, David Birmingham (1975, pp. 544-555) affermò che non vi fosse alcuna indicazione circa il fatto che il Congo prima dei portoghesi dovesse la sua ricchezza a fonti monetarie o a qualsiasi prodotto commerciabile; era essenzialmente un prospero regime agricolo, che operava attraverso un'economia politica tributaria e redistributiva. Allo stesso modo, Luc de Heusch si domandò se "l'ipotesi 'economista' di Anne Hilton non potesse essere invertita. Non potrebbe essere l'esistenza stessa del regno del Congo ad averne strutturato lo sviluppo commerciale?" (2000, p. 69).

In ogni caso, se il padre di Ntinu Wene fosse il re originario del Congo, si dovrebbe fare una distinzione tra ciò che è realmente accaduto e ciò che è diventato la realtà storica. Poiché il popolo congolese ha costruito la propria storia nella tradizione e nell'azione, ha privilegiato la progenie del re straniero e della donna nativa, Ntinu Wene, come agente principale, eroe fondatore e re originario della dinastia storica. C'è una differenza tra un accadimento e un evento storico, nello stesso ordine della differenza tra fatto e valore, il che significa che nulla accade se non in quanto compreso e trasmesso in forme significative. Quindi Wene, di discendenza mista straniera e locale, è l'effettivo fondatore del regno. Come osserva Balandier, tramite questa sintesi del guerriero straniero munito di sacri poteri ancestrali del popolo autoctono, la regalità del Congo ottiene "il mezzo per convertire in durevole superiorità ciò che era semplicemente coercizione vulnerabile, trasformando in un ordine permanente ciò che era null'altro che un disordine disponibile all'innovazione" (1968, p. 38).

LA SOCIETÀ DUALE

In un capitolo sulla "Religione come sistema politico", Wyatt MacGaffey esamina un resoconto etnografico di Nestor van Everbroeck (1961) sui Bolia che vivono nelle vicinanze del Lago Mai-Ndombe (l'ex lago Leopoldo II, nella Repubblica Democratica del Congo), nel quale, dice MacGaffey, "la loro ideologia e struttura sociale [...] sono strettamente paragonabili ai Bakongo" (1986, p. 182). Nel riepilogo di MacGaffey:

> I leggendari primi abitanti del territorio bolia furono i Nesi, gli abitanti delle foreste e i cannibali... Ogni villaggio bolia ha un capo politico e un possessore del suolo. Queste posizioni appartengono ai clan descritti nelle leggende rispettivamente come invasori e autoctoni... Le tradizioni relative all'occupazione e alla proprietà della terra assomigliano a quelle dei Kongo e sono evidentemente di natura politica piuttosto che materiale storico... Il capo politico ha il potere di vita e di morte ed è responsabile (con un comitato di tre assistenti, come nel governo classico del Congo) per la giustizia, le relazioni estere e la guerra. Il possessore del terreno è invece responsabile della crescita e del benessere del villaggio. (*Ibidem*)

Più che somiglianze con il "governo classico del Congo", tuttavia, l'etnografia dei Bolia è un esempio classico di regalità straniera. Come capi immigrati dal Nord-est, i Bolia conquistarono i villaggi degli indigeni "possessori del terreno", formando una serie di domini in ognuno dei quali il sovrano era il "marito" collettivo delle sue "mogli" native. Per esempio: la tradizione fondativa del dominio più importante nell'area del popolo sengele, uno tra i numerosi gruppi indigeni, è la quintessenza della regalità straniera (Van Everbroeck, 1961, p. 31 sgg.). L'avvento dell'arrogante eroe bolia Kengulu fu inizialmente conflittuale, ma, alla fine, pacifico. Kengulu appare come un cacciatore accompagnato dai suoi guerrieri che inseguono un maiale selvatico fino a ucciderlo nella foresta vicino al villaggio sengele di Ngongo. Soddisfatto del luogo, Kengulu porta lì la sua gente per sgombrare la foresta e insediarvisi. Come spesso viene raccontato in simili racconti fondativi, il contatto con la popolazione nativa avviene attraverso una parente di sesso femminile del capo nativo, in questo caso la moglie di Yanganga, il "possessore della terra" di Ngongo e dei suoi dintorni. Una volta saputo degli estranei tramite la moglie, Yanganga affronta Kengulu con la richiesta di una coscia di maiale selvatico, a lui dovuta in quanto "possessore". Kengulu rifiuta, e il nativo Yanganga non solo desiste una volta considerato il numero dei guerrieri di Kengulu, ma ritorna il giorno dopo con un regalo di benvenuto composto da un sacchetto di verdure, un pollo e la spalla di un maiale selvatico (la parte destinata ai capi?). Inoltre, pochi giorni dopo, avendo ucciso un leopardo e desiderando rimanere in buoni rapporti, Yanganga ne invia una spalla a Ken-

gulu, il quale, a garanzia del suo prestigio di capo, richiede anche la pelle, i denti, gli artigli e la coscia della bestia. Infuriato, Yanganga, come "legittimo possessore del suolo", dichiara che non si sottometterà al dominio degli estranei. Kengulu entra quindi a Ngongo con i suoi guerrieri e chiede un risarcimento. Quando gli abitanti del villaggio gli consigliano di riappacificarsi con il capo straniero, Yanganga parte con la sua famiglia, lasciando solo due figli al villaggio. In sua assenza, tuttavia, la vittoria di Kengulu presto si rivela essere vana: la terra diventa sterile, e giorno dopo giorno la pesca va male e i cacciatori tornano a mani vuote. I suoi consiglieri dicono a Kengulu che ha agito male verso Yanganga e "perché la nostra vita ritorni alla normalità, c'è solo un rimedio: sollecitare l'intervento dei possessori del suolo". Su richiesta del capo, i figli di Yanganga lo cercano e gli chiedono di tornare. Arrivando al villaggio, Yanganga prima rimprovera gli estranei per avergli sottratto il dominio, e poi accetta di ripristinarne la vitalità – ma solo a tre condizioni: primo, Kengulu e i suoi discendenti dovranno dare a Yanganga e alla sua discendenza la coscia di ogni animale ucciso sul suo territorio; in secondo luogo, ogni capo appena insediato pagherà ai possessori della terra una tassa di quattrocento pezzi di denaro indigeno; e infine, gli estranei acconsentiranno a rinunciare al loro nome e adotteranno le usanze e l'identità dei nativi sengele – in particolare non dovranno più marcare i loro bambini con il tatuaggio bolia, e cesseranno di mangiare serpenti adottando invece la dieta sengele fatta di rane, cicale e formiche alate. Successivamente, anche se la vita tornò alla normalità quando Kengulu accettò questi termini, in breve tempo tre dei figli di sua sorella morirono poco dopo aver assunto la posizione di capo supremo. Il quarto e più giovane, sospettando che Yanganga fosse la causa della morte dei suoi fratelli e per evitare di fare la stessa fine, richiese sei mogli dal nativo sengele ed ebbe undici figli da loro. Un giorno, riunendo i notabili dei Bolia e dei Sengele, disse loro che ora poteva morire in pace, dal momento che Yanganga non poteva più uccidere i suoi discendenti: questo perché i suoi figli, anche se bolia per linea paterna, erano sengele dal lato materno. Ordinò ai discendenti di ciascuno dei suoi sei figli di prendere a turno il ruolo di capo tribù. Tale è l'origine dei sei clan che ora si succedono al potere.

La trama è idealtipica e parla dell'assimilazione degli stranieri da parte dei nativi, producendo così un'unità culturale segnata dalla tradizione di lunga data di una differenza etnica. Ma dal momento che simili narrazioni tra i Bakongo così come tra i Basengele "sono evidentemente di natura politica e non storica", MacGaffey non riconosceva la regalità straniera descritta in questo modo, in quanto (anche se non necessariamente falsa) storicamente irrilevante. Le argomentazioni differiscono da quelle di Thornton, ma arrivano comunque a una simile emarginazione della regalità straniera in un limbo storico simile a una sorta di falsa coscienza; o più precisamente la loro risoluzione a un'espressione ridondante nel discorso di altre realtà, anche se mascherate. Per MacGaffey, ciò che è sostanzialmente e logicamente in discussione nel caso bolia è un tema di ordine politico: non è un contenuto storico e non dovrebbe essere considerato come tale, quanto piuttosto come un modo efficace o strategico attraverso cui le persone parlano di politica. Non che MacGaffey, che è un etnografo eccezionale, non sia a conoscenza della lunga durata, e quindi dei continui effetti storici, delle tradizioni fondative. Riconosce sicuramente questa storicità, anche se non la teorizza, e in particolare in materia di regalità straniera, la respinge di fatto. Per quanto riguarda le tradizioni originarie dei clan kongo, tuttavia, MacGaffey scrive:

> Poiché le narrazioni e le relative rappresentazioni discusse finora si riferiscono alla storia "passata" dei clan, si può pensare che il modo di pensare che incarnano appartenga al "passato" nel senso europeo, alla tradizione piuttosto che al presente. Le concezioni kongo delle relazioni tra Europei e Africa mostrano, tuttavia, la stessa struttura nel pensiero e nell'azione contemporanea e incorporano in modo sconcertante elementi del "passato", cioè di eventi che il pensiero europeo considera finiti e superati. (1986, pp. 61-62)

Aggiungiamo i Bakongo ai popoli che si ritrovano nella storia. Ci sarà occasione di considerare nuovamente la posizione di MacGaffey su questi argomenti nella sezione conclusiva di questo saggio. In questa sede basterà notare che poiché l'origine straniera della dinastia kongo non possiede una propria autoevidenza come fatto storico, il complesso delle relazioni strutturalmente implicate nella regalità straniera viene liquidato a questione di "ordine cul-

turale" nel momento stesso in cui ne viene negata la forza storica. Anche se MacGaffey (n.d.) riconosce apertamente che le regalità straniere possano essere esistite, arriva al punto di dubitarne. Cita l'ubiquità delle leggende sull'origine del re straniero nell'Africa centrale e il fatto che la versione kongo dei conflitti tra i reali che portano alla fondazione della dinastia siano l'equivalente matrilineare della versione patrilineare luba, come si trattasse di storielle qualunque che si diffondono in giro facilmente. A parte il fatto che una storia con una grande diffusione non significa necessariamente che sia una storia di poco conto, trasformazioni strutturali di questo tipo tra società interagenti – i processi dialettici solitamente descritti come "inversioni simmetriche" o "schismogenesi complementare" – sono modalità ben note di produzione culturale.[20]

In ogni caso, quello che MacGaffey scrive in un altro contesto sulle somiglianze tra le tradizioni e i rituali del re straniero kongo e luba suggerisce che in gioco ci sia molto più di un contrasto complementare nella politica dinastica – anche se, di nuovo, "queste storie non sono storiche, ma sociologiche" (2003, p. 11). Questa discussione è incentrata sul "passare il Rubicone", sull'attraversamento del fiume da parte dell'eroe fondatore, che dà inizio a un nuovo ordine sociopolitico. MacGaffey sta principalmente confrontando le tradizioni dei clan kongo su tali attraversamenti con le tradizioni reali luba, passando quindi dalla piccola alla grande scala, ma, come che sia, il nuovo ordine introdotto in entrambi i casi è totalizzante sul piano culturale e carico di potere su quello spirituale:

> Le storie su grande scala descrivono le transizioni, spesso attraverso un fiume, che portano all'insediamento di un nuovo paese. Queste storie non sono storiche, ma sociologiche, perché delineano una società idealmente ordinata [...]. Tutto ciò ricorda da vicino, anche se non su scala epica, le storie diffuse tra i popoli imparentati ai Luba nel Congo orientale sugli eroi che arrivavano dall'altra parte del fiume per introdurre elementi di civiltà come il "giusto" matrimonio, il "giusto" mangiare e il "giusto" governo [de Heusch, 1982a]. Sia nell'Est che nell'Ovest, l'altrove da cui proviene il re è una terra di spiriti (Bupemba, Mpemba, Upemba), sebbene possa essere identificata con una posizione geografica. È un luogo visibi-

20. Si vedano Bateson (1935, 1958) e Lévi-Strauss (1995).

le agli indovini nella superficie riflettente dell'acqua; sotto forma di un cimitero, di una grotta, di un boschetto o di una piscina, è un luogo di sperimentazione e investitura per capi e altre persone i cui poteri speciali sono rappresentati dall'argilla bianca o caolino, *mpemba*. I rituali di iniziazione dei capi ripercorrono e ricapitolano le storie di migrazione dei miti. Più dettagliatamente di quanto sia possibile raccontare qui, i rituali per il capoclan kongo si leggono come una versione ridotta o provinciale di quelli riscontrati tra i Luba. (2003, p. 11)

Una volta attraversato il fiume, l'eroe straniero crea un ordine cosmopolitico duale di governanti e sudditi, le cui rispettive identificazioni con i poteri trascendenti esterni e quelli della terra locale sono esistenziali, una vera e propria differenza ontologica. Per quanto riguarda gli Igala, J.S. Boston (1968, p. 15) parla di un sistema di sovranità duale:

> In questo sistema politico i diritti di sovranità politica, nel più ampio senso geografico del termine, sono acquisiti in clan di alto rango su larga scala, mentre i diritti di sovranità locale vengono conferiti a clan localizzati su piccola scala che sono spesso considerati i "proprietari terrieri" delle aree in cui sono stabiliti. Il mito rappresenta la divisione di base originaria delle funzioni e degli attributi all'introduzione di nozioni di rango aristocratico da altri regni con i quali gli Igala sono stati storicamente in contatto.

Direttamente o indirettamente, gli indigeni si identificano ancestralmente con la terra: solitamente perché i loro antenati prima l'hanno occupata e poi hanno continuato a farlo dopo la morte, essendo sepolti lì; oppure perché i loro antenati, avendo stretto un legame con gli spiriti originari, continuano a intercedere con queste antiche fonti di fertilità. Come abbiamo visto, che il nuovo ordine venga stabilito da una conquista, pacificamente, oppure da una combinazione delle due, i sovrani stranieri invariabilmente si astengono dall'appropriarsi del territorio in quanto tale, non aspirando né a una rivendicazione proprietaria sul suolo né a una relazione spirituale alle fonti ancestrali della sua fertilità. In effetti, è stato riportato per quanto riguarda i Mossi che il loro concetto di potere dell'élite fosse estraneo a quello di lavoro: "Il loro potere è definito come l'elemento di completamento che realizza la

costruzione della società dopo che il mondo è stato trasformato dal lavoro" (Izard, 1985, p. 14).

Questo ordine cosmopolitico è allo stesso tempo un sistema duale di economia politica integrato dall'aristocrazia straniera dominante – la cui costituzione della totalità è fondata sull'occupazione e il lavoro dei loro antenati nativi. Persino nei maggiori sistemi politici galattici come l'"impero" dei Luba, tuttavia, l'unificazione e il dominio dell'intera aristocrazia straniera lasciarono una considerevole autonomia economica alle parti indigene. "L'autorità politica, istituita dalla famiglia principale dell'Est, era una sorta di sovrastruttura, che univa e fondava i gruppi disseminati che vivevano tra [i fiumi] Lomani e Lualaba. I primi occupanti del paese rimasero i veri proprietari del suolo" (Theuws, 1983, p. 9). Di conseguenza, per tutte le richieste tributarie dei capi luba alla popolazione sottostante, hanno ceduto la precedenza nel controllo delle risorse ai sacerdoti della terra locale:

> In questo modo stanno riconoscendo un problema fondamentale: il regime politico dell'Impero non ha controllato la terra dei villaggi. Solo il sacerdote della terra del villaggio poteva rivendicare direttamente i prodotti della terra del villaggio, poiché egli era il discendente dello spirito ancestrale fondatore del villaggio, che proteggeva la terra. (Reefe, 1981, p. 46)

L'economia duale era allo stesso tempo una divisione del lavoro spirituale. In un articolo intitolato "Il re viene da altrove", Luc de Heusch (1991, p. 113), commentando l'eccellente etnografia di Alfred Adler (1982) sui Mundang del Ciad, osserva come solo il sovrano possa "assumere il comando dell'universo per il beneficio del gruppo nel suo complesso". Discendente di un immigrato reale proveniente da un ex regno sul fiume Benue, grande cacciatore giunto dalla foresta come un "mostro sacro", il re dei Mundang "controlla la fecondità e la fertilità attraverso il potere che esercita in cielo" (*ibidem*, p. 114). Di conseguenza, il sovrano impiega la sua autorità "in uno spazio al di fuori della giurisdizione dei clan [nativi] dove, con l'aiuto dei suoi uomini, assicura la ricchezza attraverso la violenza senza interferire negli affari dei clan" (*ibidem*). Tuttavia, nessuno ha poteri così vasti sul territorio, che appartiene all'equa e uniforme ripartizione

dei clan autoctoni, ognuno dei quali ha stretto un patto con gli spiriti dell'area. O come disse l'anziano Tale a Rattray (1932, 2, p. 344): "Una volta eravamo proprietari delle terre; da quando è arrivato lo scorpione europeo, ci siamo rintanati. Avete bruciato i nostri archi e le nostre frecce; una volta eravamo custodi delle lune [cioè, custodi del calendario festivo per il prosperare della terra]".

Collegandosi alle origini ancestrali della fertilità della terra, e spesso, sotto lo stesso segno ancestrale, alla fertilità umana, le rivendicazioni del popolo autoctono sulla terra erano sopravvissute intatte attraverso i secoli di dominazione da parte di governanti di origine straniera prima che gli invasori europei cambiassero le condizioni di colonizzazione. Così dicono le tipiche narrazioni sulle origini della regalità – a cui corrispondono i normali rapporti di potere, produzione, proprietà e pietà. In una tradizione ben nota della città mossi Ouagadougou, come raccontato da Elliott Skinner (1964, p. 15), la conquista degli abitanti nativi ninise da parte di un eroe mossi consisteva nell'indurli o costringerli a tornare nei loro villaggi dalla foresta in cui erano fuggiti, al fine di riprendere i sacrifici alla terra locale. Come corollario, molti dei lignaggi dominanti mossi, i *nakombse*, hanno ben poche proprietà terriere. Allo stesso modo, Jacques Lombard riferisce che i seminomadi "conquistatori" wasangari dei popoli bariba di Borgu avevano scarso interesse per la terra, in quanto dediti al saccheggio o che in alternativa pretendevano frutti dai produttori indigeni. Ciò che Lombard scrive sul sistema di poteri costituitosi nella formazione degli stati del Borgu, il contrasto che descrive tra il controllo wasangari del popolo nativo e il controllo della terra da parte dei popoli autoctoni, è tipico dell'economia politica della regalità straniera: "La conquista non ha portato alcun danneggiamento ai diritti degli Aborigeni sulla loro terra. L'aristocrazia dominante ha lasciato il potere di disporne ai Padroni del Suolo, con tutte le prerogative che ne conseguono [...]. Il principio era che il potere dovesse essere esercitato direttamente sugli uomini, ma non sulla terra" (1965, p. 185). Lombard continua sostenendo, tuttavia, che se si tenesse in conto il pagamento che i Wasangari richiedevano per i prodotti della popolazione, li si sarebbe potuti considerare proprietari della terra.

Forse sì, ma questa non è una condizione intrinseca dei sistemi di regalità straniera. Gruppi dominanti altamente itineranti come gli Avongara dei regni azande esigevano tributi minimi dai vari popoli che avevano sottomesso – si ricordi la nota osservazione di Owen Lattimore secondo cui "il nomade puro è il nomade povero" – così come è vero anche per le regalità straniere su piccola scala come gli Alur (Evans-Pritchard, 1971, p. 33; Southall, 1956). Ciò che è invariante, piuttosto, è il principio enunciato succintamente dal popolo nyoro: "Il Mukama [il Re] governa il popolo, i clan governano la terra" (Beattie, 1971, p. 167). Riferendosi ai capi namoo dei Tallensi, R.S. Rattray scrive: "'Il popolo appartiene a me, la terra appartiene al Tendaana [il sacerdote della terra Tale]'. È una dichiarazione che ho sentito pronunciare ripetutamente" (1932, 1, p. XV). Allo stesso modo, si dice dei capi bemba che contino la loro ricchezza in persone, non in terra (Richards, 1961, p. 245). Nel Loango, un regno vicino ed ex tributario del Congo, il re non possiede la terra e non può espropriare nessuno. Divisa in diversi territori, la terra è di proprietà degli spiriti della natura. Il re ottiene la sua autorità dai loro rappresentanti, nani e albini, e dal sommo sacerdote del regno (de Heusch, 2000, p. 54). Michel Izard fornisce un riassunto esemplare di tale dualismo in relazione ai Mossi Yatenga:

> La bipartizione della società del regno [...] tra "persone di potere" (i discendenti dei conquistatori mossi) e "popolo della terra" (gli autoctoni) corrisponde a due regimi di autorità, il primo riguardante gli uomini, il secondo la terra. Una delle funzioni fondamentali del re è quella di essere il garante dell'"alleanza" tra il potere e la terra. (1990, p. 71)

Queste distinzioni economiche sono dotazioni spirituali, equivalenti a una relazione complementare tra le potenze trascendenti introdotte dal re straniero e le potenze locali della terra ereditate dal popolo nativo, in quanto integrate dal primo attraverso l'addomesticamento da parte di quest'ultimo. Laddove i nativi mediano le relazioni con la terra locale attraverso le fonti ancestrali della sua produttività – o con gli spiriti della terra attraverso i loro antenati – l'aristocrazia dominante media le relazioni con il regno comprensivo delle risorse naturali e culturali, da cui ricava bene-

fici materiali in virtù della propria identità straniera e dei suoi poteri straordinari. Randall Packard fornisce un bell'esempio nella sua etnografia sui Bashu dell'Africa orientale:

> Di particolare importanza per il benessere della terra sono gli antenati che per primi hanno ripulito la terra dalla foresta, poiché così facendo hanno stabilito un legame importante con la terra. La loro cooperazione, ottenuta attraverso le invocazioni dei loro discendenti, è fondamentale per l'esecuzione di qualsiasi azione che coinvolga la terra [...]. I Bantu considerano la funzione di comando, *bwami*, nel contesto di [una] visione più ampia della relazione dell'uomo con la natura. Il capo, *mwami w'ambita*, è il principale mediatore tra il mondo della dimora umana e quello della boscaglia. Attraverso il *mwami*, il ruolo di mediazione dei maghi della pioggia, i guaritori della terra, i sacerdoti degli spiriti della terra e degli antenati sono correlati e le forze della natura addomesticate. Il *mwami* è anche il responsabile ultimo della separazione delle forze incontrollate e pericolose della boscaglia dalla dimora umana. (1981, pp. 29-30)

Motivati dalle loro rispettive nature e poteri, i sudditi di discendenza nativa e i loro sovrani di origine straniera sono impegnati in sfere economiche distinte e complementari, coordinate in gran parte attraverso le attività distributive di questi ultimi in quanto finanziate per lo più dalle attività produttive dei primi. Nella misura in cui l'aristocrazia dominante "realizza la costruzione della società dopo che il mondo è stato trasformato dal lavoro", gli indigeni sono praticamente la classe lavoratrice nei sistemi retti dal re straniero, in particolare nei settori primari dell'agricoltura, della pesca e della caccia, così come nella maggior parte della produzione artigianale (eccetto per l'arte magica del fabbro). Ma allora "i clan governano la terra": in quanto "proprietaria" della terra per diritto ancestrale, la classe lavoratrice soggiogata dal regno straniero ha il controllo monopolistico dei mezzi di produzione primari. Inoltre, in quanto organizzata principalmente attraverso le relazioni parentali, la sua produzione è orientata primariamente al proprio consumo domestico. Ma laddove le relazioni degli indigeni con la terra sono private e produttive, quelle dell'aristocrazia dominante sono tributarie ed estrattive. La classe dominante appare sulla scena della produzione *post messem*, dopo il raccolto,

per imporre un tributo sulla sua produzione, sia nei prodotti sia nella manodopera che avrebbero destinato ai propri scopi. I loro scopi hanno a che fare con l'accumulo, la ridistribuzione strategica e il consumo ingente di ricchezza circolante allo scopo di accrescere il loro potere attraverso il dominio diretto delle persone – piuttosto che attraverso il controllo dei mezzi di esistenza delle persone. Sono interessati allo scambio e alla distribuzione più che alla produzione; a ricchezze e valori suntuari piuttosto che a mezzi di sussistenza; ai tornaconti del tributo e del commercio e al bottino della guerra piuttosto che all'agricoltura. La ricchezza itinerante di questa sfera – denaro, stoffe di lusso, sale, metalli, avorio, bestiame, schiavi ecc. – è generalmente di origini straniere o selvagge ed è alimentata dalle potenze vitali di questi mondi ultraterreni, proprio come lo sono i governanti che manifestano tali poteri acquisendoli e distribuendoli (Helms, 1993; Sahlins, 2014). Come dicono i popoli Beti-Fang: "Abbiamo fatto la guerra per avere ricchezza, mogli e schiavi". Qui "l'idea stessa del potere [...] comportava l'acquisizione della forza magica di un'altra persona attraverso la guerra, cioè attraverso la cattura" (Guyer, 1993, p. 257). Considerando che gli indigeni *ricevono* i loro raccolti dall'una o dall'altra forma di concessione spirituale, mentre l'élite dominante si *appropria* della loro ricchezza mediante l'una o l'altra forma di predazione, viene da sé che la nostra nozione di "produzione" difficilmente si possa applicare a queste società (si veda il capitolo 1).

In ogni caso, non è necessario ritenere che la regalità straniera in quanto tale rappresenti una "forma determinata dalle basi economiche". Non solo perché la classe subordinata controlla i mezzi di produzione primari, ma perché, come Southall ha sostenuto sugli Alur, i poteri economici dei capi dominanti non bastano per spiegare il loro concetto di autorità. "Nulla rivela più sorprendentemente la forza vincolante del concetto di capo", scrisse (1956, p. 190), "quanto l'insufficienza della base materiale a conferirle necessariamente la sua essenza". Oltre agli Alur, ci sono i domini stranieri e i regni grandi e intermedi in cui la differenziazione strutturale tra i governanti stranieri e i loro sudditi autoctoni è sproporzionata rispetto ai loro poteri minimi di dominio e sfruttamento economico. E ancora gli Azande, gli Anuak, i Lovedu, gli

Shilluk, i Tallensi, i Nyakyusa, i Moundang: vengono tutti in mente come esempi di una radicale differenziazione della sovrastruttura cui non corrispondono pari disuguaglianze nell'infrastruttura. Tuttavia, se Marx qui proprio non funziona, il saggio classico di Georg Simmel sullo "straniero" è invece una giusta descrizione non solo del dualismo della regalità straniera, ma anche dei vincoli strutturali che distinguono i proprietari nativi localizzati, collegati in sostanza al suolo, dagli itineranti commercianti e trafficanti stranieri che operano in una sfera onnicomprensiva:

> Lo straniero per sua natura non è un "possessore della terra" – terra intesa non solo nel senso fisico, ma anche in quello figurato di una sostanza vitale che è fissa, se non in un punto dello spazio, almeno in un punto ideale dell'ambiente sociale. Anche se in relazioni più intime [come il matrimonio con la figlia dei nativi] può sviluppare diverse forme di fascino e valore, non è un "possessore della terra". La riduzione al commercio intermedio, e spesso (come se fosse sublimato da esso) alla pura finanza, gli conferisce il carattere specifico della *mobilità*. Se la mobilità avviene con un gruppo chiuso, incarna quella sintesi di vicinanza e distanza che costituisce la posizione formale dello straniero. Perché la persona fondamentalmente itinerante entra in contatto, prima o poi, con tutti, ma non è organicamente connessa, attraverso legami consolidati di parentela, lealtà e occupazione, con ciascun individuo singolarmente [– è onnicomprensivo e trascendente]. (Wolff, 1950, pp. 403-404, enfasi originale)

REGALITÀ STRANIERA SERIALE

> Ho scoperto un numero crescente di primi occupanti ed ex capi, al punto tale che cominciò a sembrarmi che ci fossero tanti primi occupanti tra i Bashu quanti ce n'erano tra la gente del New England che affermava di essere venuta sulla Mayflower, e tanti capi quanti sudditi.
>
> RANDALL M. PACKARD, *Chiefship and cosmology*

Probabilmente la maggior parte degli Stati africani precoloniali, incluso il Kongo, ha conosciuto storie di regalità seriale, a volte coinvolgendo diverse dinastie straniere in successione. Per la maggior parte erano comunque organizzate secondo i classici termini binari di "nativo" ed "estraneo": cioè categorizzando ricorsivamente tutti i regimi precedenti, i loro governanti e sudditi,

come "proprietari" nativi rispetto agli ultimi dinasti stranieri. Le complessità storiche furono sistematicamente recuperate dal dualismo principale dei proprietari nativi e dei sovrani stranieri – non senza alcuni residui di contraddizione. Nella misura in cui, infatti, l'ultimo dualismo non era riuscito a cancellare interamente i precedenti, il risultato era un sistema di governo strutturato come una serie di iterazioni a più livelli della stessa dualità strutturale.

A tal proposito, Michel Izard scrive dei Mossi Yatenga: "La dualità Mossi / Popolo della Terra può essere interpretata come l'ultima di una serie di distinzioni omologhe del tipo conquistatori / autoctoni" (1985, p. 18). I conquistatori mossi avevano deposto i sovrani fulse del precedente regno straniero al centro di Lurum, da cui il regno prese il nome; dopodiché i Fulse divennero il "Popolo della Terra" o "Figli del suolo" nel regno dei loro successori. Inoltre, i capi fulse assunsero le funzioni di "Sacerdoti della Terra" o "Padroni della Terra" in tutto il regno mossi, quelli di alto rango divennero i capi sacerdoti dello Stato mossi – un modello ricorrente nelle regalità straniere, come si vedrà. Si dice che i sovrani fulse dell'antico regime si siano imposti su una popolazione ancora precedente ai Dogon, i quali, come abitanti originari, erano "Padroni della Terra" rispetto ai loro sovrani. Questa dualità originaria era per la maggior parte non riconosciuta dai Mossi, che avrebbero ridotto sia i vecchi sovrani fulse sia i loro sudditi dogon all'identità generica di nativi "fulse" o "ninise". Eppure, i Dogon non avevano perso completamente la loro identità o il loro prestigio come sacerdoti indigeni della terra nel nuovo ordine mossi. Nelle aree che condividevano con i Fulse, rivestivano ancora quella posizione rispetto alla vecchia nobiltà fulse e, in quanto occupanti originari della terra, mantennero una reputazione come detentori di grandi poteri spirituali in tutto il regno mossi.

Nelle sue intense opere sul regno di Kazembe nella valle di Luapulu, Ian Cunnison (1951, 1957, 1959) descrive una storia un po' più complessa di dinastie successive analogamente caratterizzate dall'opposizione binaria tra soggetti nativi e sovrani stranieri. Quando gli ultimi "conquistatori" guidati dall'eroe lunda Kazembe assoggettarono il paese, i precedenti sovrani shilla di derivazione bemba insieme ai loro sudditi originari, il popolo bwilile di derivazione luba, divennero collettivamente i "posses-

sori" indigeni della terra, quantomeno dalla prospettiva del regno lunda. I Bwilile avevano scacciato la popolazione pigmea originaria che viveva al centro dell'area di caccia e pesca dell'isola di Kilwe, e divennero "possessori" nel momento in cui i Bemba, guidati dal loro capo nkuba, presero il controllo del paese. Infatti, in un processo di etnogenesi tipico delle formazioni di re stranieri, essi divennero i "Bwilile" sotto l'occupazione bemba, anche se i Bemba erano noti come "Shilla". Quando arrivarono i Lunda, il leader bemba / shilla, nominato nkuba per successione posizionale, divenne la "moglie principale" del conquistatore, Kazembe, oltre che il "possessore" supremo della terra del regno. Tuttavia, ciò non cancellò la precedente distinzione storica tra i governanti shilla e i possessori nativi bwilile, che continuò a essere valida nelle aree occupate da questi popoli. Così, mentre gli Shilla insieme ai Bwilile erano possessori rispetto ai capi lunda, gli Shilla erano capi rispetto ai possessori bwilile. Il dualismo principale accoglieva così una triade di gruppi etnici, che peraltro erano ampiamente distinti per funzione: i Lunda come governanti, gli Shilla come pescatori e i Bwilile come esperti rituali. "La prima delle cerimonie annuali per 'sbloccare il pesce' in molte lagune vede i Bwilile come responsabili" (Cunnison, 1959, p. 202). Ma allora la conoscenza rituale dei Bwilile proveniva dai loro predecessori pigmei autoctoni. L'effetto complessivo è una politica complessa costituita dall'interazione di relazioni di precedenza complementari e contrapposte: complementari rispetto al controllo della terra e delle persone, ma opposte rispetto alle virtù di autoctonia e alterità. Nella fattispecie, il dominio sulla società nel suo complesso all'interno dei regni stranieri seriali passa al più recente e maggiore dei vari popoli, mentre l'autorità rituale sulla terra al precedente e minore degli stessi. Ancora un caso di storia paradigmatica.

Tutto questo è rilevante anche per il Congo: quando un importante regno straniero ne sostituisce un altro di rilevanza simile, il regno precedente lascia alcuni segni residui nell'organizzazione del suo successore. Poiché gli ex governanti sono ora i possessori e i capi sacerdoti dominanti del nuovo ordine – il modo in cui gli Shilla sotto i nkuba divengono i principali possessori sotto la regalità lunda di Kazembe, pur rimanendo governanti secondari,

per così dire, del duraturo e più antico regime –, la popolazione sottoposta è organizzata in modo più ampio e centralizzato rispetto alle congregazioni di comunità autonome e su piccola scala che costituiscono lo strato indigeno di un regno straniero elementare. Le strutture delle regalità straniere seriali variano a seconda delle condizioni più o meno contingenti: se i governanti immigrati arrivano con i propri sudditi nativi, come per esempio il complemento ambonu ai governanti avongara dei regni azande o i sacerdoti bakabilo dei Bemba; o se l'ultima dinastia è insediata nella stessa capitale di quella antica, come nelle successive occupazioni dinastiche di Mbanza Kongo o del regno dell'Africa occidentale di Bussa nel Borgu (Nigeria). Del resto, la stessa Borgu, in quanto regione multiregno di sei importanti principati, assomiglia piuttosto alla configurazione regionale dei sistemi di governo a cui si fa riferimento nelle narrazioni dell'avvento di Ntinu Wene (Lombard, 1965; Stewart, 1993). Una breve panoramica del regno di Bussa offre ulteriori indizi sul Congo.

I popoli borgu sono noti collettivamente come "Bariba", a quanto pare un termine generico con cui si indicavano i vari gruppi linguistici dell'area del Volta che includevano i principali capi nativi della terra negli ultimi regimi precoloniali. Insieme ai Yoruba, ai Mandingo e ad altri custodi della terra, si dice che i Bariba siano arrivati a Borgu come cacciatori e che un tempo abbiano governato in varie zone. I re storici che li deposero erano i discendenti del leggendario Kisra, il nemico del Profeta in Arabia, il quale guidò egli stesso (o suo figlio) l'aristocrazia guerriera a cavallo, nota come Wasangari (o Wangara), da Bornu a ovest verso Borgu. I re wasangari si stabilirono per la prima volta a Bussa, da dove alcuni dei loro discendenti si dispersero per fondare i propri domini – tra i quali Bussa rimane superiore per antichità, sebbene superata in dimensioni e potenza da altri, in particolare da Nikki. La complessa gerarchia di Bussa dei proprietari sacerdotali ed ex governanti è indicativa del processo attraverso il quale il dispiegamento ricorsivo di queste identità nei regni stranieri seriali generi funzionari nativi con ampia autorità nello Stato, in particolare gli ultimi possessori della terra, che esercitano funzioni temporali e al tempo stesso agiscono come i principali sacerdoti del regno. Come ha spiegato Marjorie Stewart:

> Anche in un'epoca precedente si erano realizzati gli stessi processi. Prima dell'arrivo dei sovrani di Kisra, i sacerdoti della terra o i possessori del territorio, quando appartenevano a un gruppo proveniente da altrove, acquisivano anche un maggior grado di potere politico e controllo su un territorio più vasto di quanto non lo fosse stato per i sacerdoti precedenti. (1993, p. 127)
>
> I più importanti funzionari di Bussa erano i "facitori di re", i quali, fatta eccezione per l'aggiunta dell'Imam negli ultimi anni, erano i custodi del territorio e i sacerdoti della terra, i cui antenati avevano governato l'area in epoca pre-Kisra. (*Ibidem*, p. 176)

Dal momento che questi illustri capi sacerdoti hanno provveduto in modo efficace ai bisogni dei governanti divini morti nello stesso modo in cui hanno servito il re sacro vivente, non ha in effetti molto senso distinguere le loro funzioni temporali da quelle spirituali. I quattro più grandi sacerdoti e proprietari della terra a Bussa avevano vari doveri e privilegi nei confronti della regalità: fungevano da consiglieri per il sovrano; elettori e insediatori del suo erede; gestori dell'abitazione del re; custodi delle insegne reali; officianti ai sacrifici; e, non da ultimo, erano incaricati di quello che potrebbe essere definito il "secondo insediamento", i riti funerari regali, dopodiché ripetevano il loro ruolo terreno di sacerdoti in relazione ai re sepolti. Di questi custodi nativi, "il principale capo della terra di Bussa" era il Bakarabunde – il cui titolo si traduce appropriatamente come "L'Anziano Che Era Lì" – con poteri tali da richiamare l'attenzione su di lui come "primo ministro" del regno. Mandingo di origine, i suoi antenati erano i precedenti sovrani di Bussa, quelli che diedero a Kisra il permesso di stabilirsi e quindi assunsero lo status di proprietari nativi. I capi sacerdoti subordinati al Bakarabunde rappresentano evidentemente diversi regimi etnici successivi, e laddove sembrano essere classificati in base al tempo trascorso dal loro arrivo, vengono associati specialmente ai culti dei primi dei, in particolare al grande dio pre-Kisra Lashi. Quindi, secondo al Bakaraburde era il capo sacerdote della terra, il Badaburde, il quale, oltre a essere responsabile della sepoltura del re, in tempi di crisi generali dedicava i sacrifici a Lashi. Stessa cosa per il terzo di questi capi sacerdoti, il Beresoni: descritto come sacerdote dai proprietari del territorio, in un certo senso sacerdote dei sacerdoti, officiava in un antico

tempio di Lashi e altri spiriti pre-Kisra a Dogon Gari. Il dio Lashi e questo tempio in particolare – a cui il re di Bussa inviava anche un sacrificio annuale – sono legati ad alcuni dei più antichi gruppi etnici del regno, in particolare al popolo kamberi, che parla un dialetto yoruba, e anche ad alcuni clan dogon. Poiché si tratta di un tempio dei proprietari indigeni dedicato all'antico dio, ciò che è tipicamente in gioco nel sacrificio annuale è la fecondità della terra; questo perché fino a quando non viene offerto il montone sacrificale del re di Bussa, il capo di Dogon Gari non invia il raccolto di patate dolci della stagione. Stewart (*ibidem*, p. 75) osserva: "Molti dei templi antichi e dei luoghi spirituali in Borgu sono associati ai Kamberi così come altri gruppi stabilitisi in zona, l'ultimo dei quali sottomesso ai rituali sacri dei primi abitanti". Ciò aiuta a interpretare il racconto (*ibidem*, p. 194) secondo il quale il regime pre-Kisra fosse in realtà dominato da due "famiglie": non solo i Bakarabunde nella vecchia Bussa ma, nel villaggio periferico di Monai, anche il gruppo guidato da un tale Bamoide, il quale, sebbene di origine Kamberi, era conosciuto come il "fratello" dei Bakarbunde (di origine mandinga). Di conseguenza, la preminenza dei Kamberi e del dio Lashi, che rappresentano gli autoctoni e i loro poteri terrestri, è un'altra forma della tendenza a ridurre le complessità degli ordini della regalità seriale alla dicotomia principale dei sovrani stranieri e dei proprietari nativi – il che equivale a dire al chiasmo strutturale formato dall'interazione dei valori complementari e opposti di autoctonia e alterità.

ORIGINI DEL REGNO KONGO

Le strutture e le tradizioni della regalità straniera seriale nella regione Kongo erano molto simili a quelle di Borgu anche se, per quanto ne so, in gran parte non sono state considerate come tali dai primi cronisti e dagli studiosi successivi. In particolare, la questione dell'integrazione delle successive dinastie straniere è stata accantonata in quanto considerata come discrepanza tra le versioni concorrenti della storia kongo, piuttosto che come una sequenza temporale sintetizzata in un palinsesto strutturale. Le testimonianze circa una migrazione originaria bakongo dall'area interna, oltre il fiume Kwango, sono generalmente considerate

come eccezioni alla tradizione dominante che vede Ntinu Wene provenire da un'area al di là del Congo. In alternativa, la regalità seriale viene riconosciuta, ma non concettualizzata, come se non avesse alcun significato particolare il fatto che Ntinu Wene abbia inglobato diversi regni più antichi nel corso dell'epico viaggio che lo ha condotto al suo. Nell'episodio culminante di questa tradizione fondativa, spesso anche ampiamente nota e poco teorizzata, Ntinu Wene si sottomette e viene posto sul trono da un capo sacerdote della terra, Nsaku ne Vunda, nell'antica capitale di Mbanza Kongo – funzione caratteristica, questa, del proprietario nativo i cui antenati erano una volta i governanti. Per la maggior parte, tuttavia, tutto accade nei racconti degli Europei come se si accontentassero di seguire il discorso autorevole degli ultimi potenti sovrani del Kongo, ovvero ridurre le strutture perduranti dei successivi regni stranieri alla dicotomia principale tra governanti immigrati e soggetti autoctoni, fondendo tutti i regimi precedenti in quest'ultima categoria.

Come, per esempio, il resoconto del primo Settecento di Bernardo de Gallo:

> [...] bisogna sapere che in questo reame ci sono due popoli, uno giunto come migrante e l'altro davvero originario del paese, quest'ultimo composto di persone assoggettate e l'altro di dominatori. I dominatori sono quelli che giunsero [...] con il loro primo re [...] Lukéni e si chiamano Essikongo [BaKongo], ovvero nobili congolesi, abitanti della città reale. Gli altri, i sudditi, sono quelli che si trovano nelle terre e quelli delle province del regno, i quali si chiamano Akkata, Alumbu, ovvero contadini e rustici. (Citato in Randles, 1968, p. 73)

Alcuni anni prima, il missionario cappuccino Cavazzi notò una distinzione simile, osservando anche che i Bakongo non svolgevano alcun lavoro produttivo, lasciandolo agli schiavi; sebbene, più che contribuire alla società, questi passassero i loro giorni a fumare (*ibidem*, pp. 57, 59). In ogni caso, la campagna in quel periodo aveva anche alcuni abitanti aristocratici, compresi quelli dei regimi precedenti, così come alcuni degli Essikongo che avevano ottenuto titoli nobiliari europei ed erano a capo di vari distretti. Insieme alla diversità etnica della popolazione subordinata, il collasso di que-

sta complessità nell'opposizione binaria tra governanti immigrati e sudditi nativi rappresenta la condensazione strutturale di cui sto parlando. Tra gli antropologi, solo Balandier (1968) ha preso atto di due distinte incursioni di sovrani immigrati e suggerito che si riferissero a periodi storici diversi, mentre l'opinione accademica generale ha seguito il modello dualista – che rispecchiava senza dubbio la realtà etnografica. "Il conquistatore [Ntinu Wene] ha creato un nuovo sistema quando ha fondato il regno kongo", scrive Kajsa Ekholm, "ma è rimasto straniero. Il territorio non apparteneva ai suoi antenati e per questo motivo era dipendente dai primi occupanti e principalmente dal loro rappresentante, Nsaku ne Vunda" (1972, p. 155; cfr. Vansina, 1992; de Heusch, 2000).

Al contrario, un certo numero di cronisti delle tradizioni fondative del Congo a partire dal diciassettesimo secolo ha riportato sia l'una sia l'altra di queste due fondamentalmente diverse versioni sulle origini del regno, con diversi personaggi che migrano da diverse terre attraverso diversi fiumi. Infatti, ci sono molti gruppi moderni che affermano di aver fondato la vecchia capitale di Mbanza Kongo, per non parlare di coloro che sostengono di esserne originari, ma le tradizioni diffuse circa un'origine da Est attraverso il fiume Kwango e da Nord attraverso il Congo (Zaire) hanno come garanzia una documentazione sia antica sia recente. Come può accadere nelle regalità straniere seriali, le storie dinastiche possono fondersi in modo tale che gli elementi dell'una appaiano, più o meno incongruamente, nelle tradizioni dell'altra. Sulla base delle informazioni raccolte nel 1665, il racconto dell'avvento di Ntinu Wene di Cavazzi è una delle narrazioni più istruttive sulle origini della dinastia regnante, tranne per il fatto che non fa risalire il punto di partenza dell'eroe a Vungu, ma a "Coimba nella regione di Kwango": vale a dire, a est del regno del Congo. Il gesuita Mateus Cardoso, che scrive nel 1622, indicò Vungu ("Bungu") come patria di Ntinu Wene, ma registrò anche i nomi di sei precedenti governanti che non comparivano in nessun'altra lista di re esistenti. Ciò che queste anomalie evidentemente rappresentano è la tradizione soggiacente a una regalità anteriore che aveva effettivamente attraversato il Kwango. Consideriamo, per esempio, un testo del 1680 dello storico-soldato Antonio de Oliveiro de Cadornega:

> Per quanto riguarda l'origine di questo regno del Congo, i vecchi conquistatori dell'Angola hanno testimoniato che la nazione *mexicongo* sia stata sempre considerata estranea [...] che erano venuti dall'interno per dominare il regno, così come noi diciamo dei Romani [...]. In questo modo questo popolo *mexicongo* è venuto dall'interno e si è espanso. Venivano dalle terre signorili del *Congo de Amulaca*, [e] si impossessarono del potente regno del Congo, i nativi di quel regno sono gli Ambundos, di un altro ceppo. (Citato in Paiva Manso, 1877, p. 266)

Dato che Amulaka si estendeva considerevolmente oltre il Kwango, questa è una versione piuttosto particolare.

Eppure, non è completamente differente rispetto a certe leggende registrate tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo. Senza dimenticare che la storia di Ntinu Wene implica contatti con regimi precedenti, incluso quello nella capitale di Mbanza Kongo, che avrebbe dovuto fondare. Il missionario protestante Karl Laman, scrivendo sulla provincia di Nsundi, afferma che l'eponimo popolo di Sundi "era emigrato e aveva stabilito un grande regno prima della fondazione del Congo" (1953-1968, p. 1). In una versione delle origini del regno, la storia che ha riportato è molto simile a quella tradizionale dei Vungu, con Ntinu Wene (noto anche come Lukeni) come protagonista principale, tranne per il fatto che il fiume che attraversa è il Kwango e i parenti che uccide per non pagare il tributo sono suo cognato e la moglie di quest'ultimo (1957, p. 137).[21] In generale, Laman era convinto che provenissero dall'altra parte del Kwango, poiché la tradizione diffusa tra loro era che: "i nostri antenati venivano da Oriente" (1953, 1, p. 10). A questo proposito, le tradizioni di un originario regno bantu in Congo fondato da migranti provenienti dalla riva destra del fiume Kwango, raccolte dal missionario gesuita J. Van Wing (1959), sono particolarmente suggestive per la loro risonanza con riferimenti locali ai re antichi riportati nei secoli

21. Uccidere il proprio cognato non è radicalmente diverso da Ntinu Wene che uccide la sorella incinta di suo padre. Con ogni probabilità la vittima non era il marito di sua sorella, dato che la moglie in questione sarebbe stata sua sorella; data la preferenza bakongo per il matrimonio con la figlia della sorella del padre, il cognato era più probabilmente il figlio della sorella di suo padre. Quindi, come nell'impresa di Ntinu Wene riportata da Cavazzi, la vittima principale era l'affine paterno dell'eroe.

XVI e XVII. Per il popolo bankanu, per esempio, che abita la regione irrigata da numerosi affluenti del Kwango sul lato del Congo: "La loro città principale era Mbansa Kongo, situata nell'angolo formato dal Kwilu e dal suo affluente Tawa. Dicono che il loro Congo fu fondato da un grande capo, Na Kongo, quando attraversò il Kwango" (*ibidem*, p. 38). O ancora, dalla regione di Inkisi:

> I Bakongo della regione di Inkisi sanno ancora che i loro antenati provenivano dal Kwango, ed è il Kwango che hanno lasciato per fondare il Congo di Ntotila, o San Salvador [cioè il "Congo del Re", San Salvador è la capitale ribattezzata, prima Mbanza Kongo]. La maggior parte delle tradizioni e delle leggende conosciute dal popolo non risale al di là di San Salvador fino al luogo di origine della popolazione. Ma diversi capi mi dissero distintamente che i primi capi della tribù provenivano dal Kwango. (*Ibidem*)

Poi ci sono i racconti complementari dei clan nella provincia di Mpangu che tracciano la loro genesi in una loro dispersione in uscita da Mbanza Kongo ordinata da questo Na Kongo, il re di origine kwango. Da queste diverse fonti, Van Wing (*ibidem*, p. 40) costruisce una storia alternativa alla tradizione vungu, una narrazione di migrazione e formazione del regno sotto l'egida di Na Kongo, "il principale capo dei clan bakongo", e dei suoi successori dello stesso titolo e importanza.

A partire dalla traversata del Kwango e dalla residenza iniziale sul Kwilu nel Nord-est, la storia conduce Na Kongo e il suo popolo attraverso il cuore del Congo fino all'antica capitale di Mbaza Kongo, nella provincia di Mpemba, lasciando alcuni individui lungo la strada per formare dei domini dipendenti (vedi figura 3.1). È così che è stata generata l'importante provincia di Mbata, compresi alcuni insediamenti di Kwilu e Inkisi sotto un sovrano che ha riconosciuto la sovranità di Na Kongo. Secondo la tradizione, la provincia di Mpangu è stata costituita in risposta alla crescita della popolazione di Mbanza Kongo, che ha spinto il re, Na Kongo, a inviare un reclutamento di persone da ogni clan residente verso altre aree in missione di conquista. Questa dispersione di gruppi dirigenti da Mbanza Kongo si ripete nelle tradizioni di Ntinu Wene e della dinastia vungu; ma ciò che è allo stesso modo paradigmaticamente rilevante nelle prime cronache

storiche è che un insieme di regni e domini interdipendenti centrati su Mbanza Kongo preesistesse rispetto al momento dell'insediamento dei re vungu nello stesso centro sacro. Inoltre, nelle loro annotazioni sulle tradizioni locali, questi documenti del XVI e XVII secolo corrispondono strettamente a elementi significativi delle tradizioni di Na Kongo che Van Wing raccolse molto più tardi negli stessi luoghi.

Per quanto riguarda la residenza iniziale di Na Kongo nella valle di Kwilu, il testo del 1664 di Cavazzi riferisce che "a Esquila [Nsi a Kwilu nella valle del fiume Kwilu] è venerato un sito nascosto nella foresta, che per antica tradizione era la residenza dei primi re". A Cavazzi fu detto che chiunque avesse guardato il sito sarebbe morto (in Thornton, 2001, pp. 109-110).[22] I luoghi di Kwilu annotati da Van Wing rientravano sotto il controllo del sovrano di Mbata (il Mani Mbata), il cui attendente figurava in primo piano nella tradizione di Ntinu Wene come lo zio materno di quest'ultimo. Nell'opera di Lopes/Pigafetta del 1591, il sovrano di Mbata viene descritto come un re straniero a pieno titolo – come ci si potrebbe aspettare dalla narrazione dell'incursione di Na Kongo: "Il Principe di Batta ha molti Signori sotto di lui, e i nativi sono chiamati Monsobos, la loro lingua viene compresa in Congo. Sono una tribù molto più rude dei Mocicongo [i governanti bakongo], e gli schiavi presi tra loro si dimostrano estremamente ostinati" (1591, p. 62). Riguardo alle informazioni raccolte da Van Wing della colonizzazione dell'area di Mpangu da parte del popolo Na Kongo, un passaggio in Pigafetta indica che il sovrano Mpangu del sedicesimo secolo appartenesse effettivamente alla "più antica nobiltà" del regno: "L'attuale governatore è chiamato Don Francisco Manipango, e appartiene alla più antica nobiltà dei capi del Congo. Nei consigli di Stato è sempre presente, essendo già un uomo anziano e di grande prudenza, e per cinquant'anni ha governato questa provincia senza che vi fosse alcuna sommos-

22. Un discendente dei sovrani del Kwilu arrivò al trono del Congo nel 1568 come Alvaro I. Potrebbe trattarsi di una rappresaglia dell'antica regalità del Kwango. L'argomentazione, al contrario, che il regno di Alvaro abbia generato la tradizione del Kwango, non sembrerebbe convincente, poiché il Kwango, a quel tempo territorio dei nemici del regno di Yaka, non sarebbe logicamente pertinente o politicamente desiderabile come nuova fonte inventata della regalità.

sa" (*ibidem*, p. 60). Le funzioni politiche del notabile Mpangu nel regime storico kongo sono coerenti con il ruolo tipico degli ex sovrani nelle regalità straniere seriali.

Finalmente e più recentemente è arrivata una forte prova linguistica di una dinastia pre-Ntinu Wene dall'altra parte del Kwango in un articolo, "Sull'origine del titolo reale kongo ngangula", di Koen Bostoen, Odjas Ndonda Tshiyavi e Gilles Maurice de Schryver.[23] Di questo "titolo del re tradizionale", gli autori scrivono:

> Grazie a un peculiare mutamento diacronico del suono, è persino possibile individuare con precisione l'origine del termine all'interno del continuum del dialetto KiKongo. La sua provenienza dà nuova credibilità a un'ipotesi precedente e poi scartata, che situa le origini del regno kongo nella parte orientale del Congo inferiore, da qualche parte tra i fiumi Inkisi e Kwango. (2013, p. 54)

In contrasto con la narrazione dominante di Ntinu Wene, gli autori avrebbero di conseguenza fatto rivivere lo "scenario più antico e alternativo [in cui] il regno del Congo fu fondato da conquistatori che soggiogarono una popolazione autoctona comunemente riconosciuta come Ambundu e che provenivano dalla regione conosciuta come *Kongo dia Nlaza* tra i fiumi Inkisi e Kwango" (*ibidem*, p. 72). A questo proposito citano una comunicazione "altamente rilevante" dal resoconto di Montesarchio dei suoi viaggi nel 1650 attraverso la parte orientale del regno del Congo e oltre. Qui il sovrano di un luogo chiamato Elema si designava "Nonno del Re del Congo": un titolo analogo a quello del sovrano Mbata nel regime di Ntinu Wene, come i linguisti hanno giustamente osservato (*ibidem*, p. 73) – e che, in quanto padre della madre del re, significa anche matrimonio fondatore del principe straniero con la figlia del sovrano nativo. Basta aggiungere la ripetuta rassicurazione dei linguisti circa il fatto che il titolo reale di *ngangula* "potrebbe aver avuto origine solo in una specifica regione del Congo, cioè a est del fiume Inkisi" (*ibidem*).

Seguendo la traduzione secondo Thornton (2001, p. 104) di Pigafetta, Mbanza Kongo in Mpemba "era il centro dello Stato

23. Ringrazio vivamente Cécile Fromont per aver portato questo lavoro alla mia attenzione.

del Congo e l'origine degli antichi re della terra in cui erano nati". A priori, quindi, sarebbe altamente improbabile che "l'origine degli Antichi Re" possa riferirsi a Ntinu Wene, in quanto la tradizione vungu dice che Mbanza Kongo era già abitata dal sacerdote di un più antico regime quando arrivò Ntinu Wene. Con ogni evidenza, la configurazione politica della regione Kongo quando Ntinu Wene arrivò era simile a Borgu in più di un modo. Come sistema di governo galattico in una fase di decentralizzazione, Borgu era composto da diversi regni e domini indipendenti che riconoscevano la superiorità nominale dello Stato originario di Bussa, fondato dal famoso Kisra, da cui discendevano i sovrani degli altri regni. Ricordiamo anche il Bakarakundi, "L'Anziano Che Era Lì" a Bussa: discendente di ex governanti, che concesse al guerriero immigrato Kisra il permesso di stabilirsi, lo rese re e divenne "principale capo della terra" del regno nel suo complesso. Così, nella tradizione vungu, Ntinu Wene si imbatté in una serie di principati autonomi a sud dello Zaire, centrati sul Mbanza Kongo di sacra memoria, dove un certo Nsaku ne Vunda si stabilì come "signore della terra". Conosciuto alle cronache anche come Mani Vunda e Mani Cabunga, Nsaku ne Vunda discendeva da precedenti sovrani, e aveva legami di parentela con i primi abitanti del luogo. C'era già un capo politico locale di Mbanza Kongo, ma il suo titolo di Mani Pangalla evidentemente non poteva eguagliare la portata, il prestigio o l'autorità che spettavano all'egemonia di Nsaku ne Vunda sulla terra – fatto che riflette la gloria passata di Mbanza Kongo come centro dominante della regione così come "l'origine degli antichi re". Il fatto che Ntinu Wene provenisse da un dominio periferico per prendere il controllo di un centro galattico in declino è un processo abbastanza comune in sistemi politici regionali di questo tipo (Ekholm, 1980, 1985b; J. Friedman, 1992, capitolo 6 di questo volume). Il fatto che Vungu avesse già accumulato un considerevole potere sotto il regno del padre di Ntinu Wene, Nimi a Nzima, come hanno sostenuto Thornton e Hilton, sembra confermato dal fatto che l'importante re Mbata avesse concesso a Nimi una sorella per moglie. Come notato in precedenza, quindi, Ntinu Wene, che in tal modo univa le virtù reali indigene e straniere, era destinato a essere immortalato come eroe conquistatore, anche se la tradi-

zione della sua fatale interazione con il capo sacerdote indigeno Nsaku ne Vunda sarebbe poi diventata il fondamento paradigmatico della regalità kongo.

Risiedendo a Mbanza Kongo, lo Nsaku ne Vunda era effettivamente l'epitome del sovrano precedente divenuto capo sacerdote dei proprietari indigeni del paese. Sotto il nome affine di "Mani Cabunga", è descritto nell'anonima *Storia del regno kongo* del diciassettesimo secolo come "il Sommo Pontefice (per dirla nel nostro modo)" tra la nobiltà del Congo. Nei riferimenti di Cuvelier ai suoi poteri, egli era l'intermediario tra i vivi e gli antenati – che erano "i veri proprietari dei campi, delle foreste, dei fiumi e dei torrenti" (1946, p. 80). Lo Nsaku ne Vunda era la persona a cui si chiedeva aiuto in tutte le circostanze, sulla cui autorità si piantava e si raccoglieva, che possedeva i poteri magici della caccia e i rimedi per la pazzia e le convulsioni; e sebbene non fosse lui a regnare sul paese, nessuno che non fosse stato designato da lui era intitolato a farlo (*ibidem*, p. 15). Abbiamo già incontrato questo tipo di figura tra i Kongo: il *kitomi* che, in qualità di capo sacerdote della provincia, insedia il governatore straniero proveniente dall'altra parte del fiume – sebbene non prima di averlo ridimensionato facendogli riconoscere l'antecedenza del *kitomi* sul territorio (vedi sopra). "Il *kitomi*, secondo Cavazzi (1654-1667) è considerato dai negri 'un Dio in terra, e plenipotentiario del Cielo; offeriscono per ciò a costui le primitie di qualunque raccolta" (Randles, 1968, p. 50). Nella descrizione generalizzata di Hilton: "I *kitomi* erano descritti come proprietari, padroni, signori o capi del territorio e dei della terra, seme o regione, e si credeva che [...] potessero concedere o trattenere la pioggia, rendendo così il mondo fecondo o sterile" (1985, p. 25).

Secondo tutte le prove, dunque, Nsaku ne Vunda era il *kitomi* di Mbanza Kongo, e nella misura in cui i sacerdoti della terra di una regione erano gerarchicamente ordinati (MacGaffey, 1986, pp. 195-197), sarebbe stato dotato di tali poteri su una scala commisurata all'antica preminenza di Mbanza Kongo.[24] Di

24. È coerente che certi popoli Nsaku (*kanda*) rivendichino antenati pigmei, quindi un'associazione con gli abitanti originari – nella linea materna o paterna? (Cuvelier, 1946, p. 252).

qui il suo tradizionale e storico ruolo di "facitore di re": "Quel che è certo, secondo i documenti e la tradizione, è che Nsaku ne Vunda aveva il privilegio di essere il principale elettore dei re, di metterli al potere e di ricevere la parte del tributo reso quando questi salivano al potere" (Cuvelier, 1946, p. 252). Nsaku ne Vunda condivideva questo privilegio con altri i cui principali antenati si erano sottomessi a Ntinu Wene, in particolare Mani Mbata o Nsaku Lau, e continuarono ad avere questo ruolo fino all'era cristiana. Ciò che aveva contraddistinto Nsaku ne Vunda come il cosiddetto "principale elettore" era il fatto che fosse il solo a poter proclamare il re eletto di fronte al consesso dei nobili kongo, e che dunque il suo assenso alla scelta era ritenuto essenziale. E la ragione di questa distinzione era che, riconoscendo in questo modo il re, Nsaku ne Vunda ricollocava all'interno della pratica storica la tradizione paradigmatica dell'inaugurazione della dinastia kongo a Mbanza Kongo, dove il suo antenato trasferì la sovranità a Ntinu Wene – sebbene non prima di averlo umiliato adeguatamente. Come altri eroi stranieri, Ntinu Wene poteva essere legittimato a patto che la sua condizione di conquistatore straniero, originario di un pericoloso luogo esterno, venisse addomesticata.

Ntinu Wene aveva sconfitto il signore supremo di Mbanza Kongo, Mani Pangala, e si era insediato su una montagna distante quattro leghe, dove divideva le sue conquiste tra i suoi seguaci. (Sto seguendo il racconto di Cuvelier [1946, p. 11 sgg.] di tale tradizione, basata in gran parte su Cavazzi e sull'anonima *Storia del regno del Congo*.) Ma poiché Ntinu Wene non era riuscito a ottenere il riconoscimento della sua autorità da Nsaku ne Vunda, si ammalò ed ebbe delle convulsioni. La sua gente andò quindi a Mbanza Kongo e, inchinandosi davanti a Nsaku ne Vunda, lo pregò per una cura: "Signore, sappiamo che sei il maggiore, colui che per primo ha occupato questa regione, o nell'espressione del paese, colui che è stato per primo nelle narici dell'universo. Ntinu Wene è stato colto da convulsioni, calmalo". Inizialmente furente, Nsaku ne Vunda protestò contro ciò che considerava essere un'invasione, ma poi cedette e accettò di accompagnarli da Ntinu Wene. Qui quest'ultimo si rivolse a lui, dicendo: "Tu sei il più anziano tra noi. Colpiscimi con la coda di bufalo, così che le

mie convulsioni possano cessare". Cuvelier spiega il simbolismo: la cura corrispondeva alla creazione di Ntinu Wene come re; il colpire con la coda del bufalo rappresenta l'aspersione del re eletto con l'acqua lustrale nelle cerimonie di insediamento reale. Quindi a partire da questa richiesta, scrive Cuvelier, Ntinu Wene riconobbe l'autorità di Nsaku ne Vunda, e implicitamente confessò che la malattia di cui aveva sofferto era dovuta alla sua negligenza verso l'indispensabile formalità dell'acquisire il consenso del "capo religioso". Nsaku ne Vunda rispose alla richiesta e spruzzò su Ntinu Wene dell'acqua. "È così che sappiamo, come la gente del Congo continua a dire, che affinché ogni re possa governare, Nsaku ne Vundu deve essere presente e colpire con la coda del bufalo o spruzzare dell'acqua. Se Nsaku non è presente, la sua [dell'aspirante re] autorità non verrà riconosciuta".

La riconciliazione tra il re e Nsaku ne Vunda era suggellata dal consueto contratto della regalità straniera: il matrimonio dell'eroe straniero con una figlia dell'autorità nativa, in questo caso Ntinu Wene con una figlia di Nsaku ne Vunda. Secondo un testo del 1665, Ntinu Wene ordinò anche ai suoi seguaci di sposare figlie del popolo nativo, "nobili con nobili e gente comune con gente comune" – che implica di nuovo la presenza di un gruppo dirigente distintivo e preesistente. Dopo essere stato messo al potere dal capo nativo del luogo, Ntinu Wene lasciò quindi la sua montagna e si stabilì a Mbanza Kongo. "Prese il titolo di mani Kongo o ne Kongo, Signore del Congo, dal nome della località fondata dal clan nsaku." Stando a quanto scrive Cuvelier, questa unione tra Ntinu Wene e Nsaku ne Vunda è stata determinante nel realizzare l'incorporazione volontaria della provincia di Mbata nel regno del Congo. Se è così, la sottomissione di Mbata sarebbe un'ulteriore testimonianza di un antico regime centrato a Mbanza Kongo. In ogni caso, come sappiamo, il Mani Mbata (Nsaku Lau) è ora divenuto il principale donatore di mogli del re, fornendo una figlia all'erede della corona, pratica ancora fedelmente osservata all'inizio del diciassettesimo secolo. Inoltre, erano ancora validi, assieme ad altri, i poteri del Nsaku ne Vunda e del Mani Mbata di designare il re assieme ad altri aspetti. Entrambi erano "nonni" del re in quanto i figli delle loro figlie ereditavano il potere – originariamente il nipote di Nsaku ne Vunda e regolarmente quello

di Mani Mbata; e il Mani Mbata era anche lo zio materno del re, come originariamente lo era il fratello della madre di Ntinu Wene. Dopo il re, questi due erano i personaggi più importanti del regno, sebbene con il tempo il Cristianesimo e il sostegno politico alla corona di Mani Mbata apparentemente lo abbiano reso il più prominente, tuttavia il Nsaku ne Vunda rimase una figura indispensabile. Del resto, neanche il capo politico di Mbanza Kongo, il Mani Pangala, era stato dimenticato: ogni anno il detentore del titolo organizzava una protesta rituale dell'usurpazione di Ntinu Wene. I dettagli mi sono sconosciuti, ma sarebbe interessante se i rituali coinvolgessero nuovamente la sottomissione del re straniero al sovrano nativo come condizione della sottomissione del sovrano nativo al re straniero.

In materia di regalità straniera seriale, tutto accade nelle tradizioni e nei testi storici come se il Nsaku ne Vunda e Nsaku Lau rappresentassero rami dispersi del clan reale che in precedenza governavano le porzioni centrali e orientali del regno di Ntinu Wene. Come nel modello idealtipico di regalità straniera, questi notabili nsaku dell'antico regime divennero gli elettori, i consiglieri e i donatori di mogli della storica dinastia kongo. Cuvelier scrive degli Nsaku sotto la nuova amministrazione: "A Mbanza Kongo, gli Nsaku (Nsaku ne Vunda e Nsaku Lau) occupavano il rango più alto. Tra i congolesi, quello nsaku è considerato il più antico dei clan. Nsaku Lau, la cui famiglia governa Mbaka, è di sangue reale. Si può presumere che gli Nsaku fossero i principali consiglieri del re" (1946, p. 305).[25] Non solo il Nsaku reale è il clan più antico (rispetto agli ultimi arrivati Essikongo), ma secondo Van Wing, il clan Nsaku Lau "è molto diffuso lungo il paese Bakongo" (1959, p. 32). Il fatto che il Nsaku Lau di Mbata governasse un popolo rozzo chiamato "Monsobos" indica come fossero re stranieri a pieno titolo. In breve, il popolo nsaku, che si estendeva sul paese che un tempo governava, esercitava una certa sovranità residua come condizione per la legittimità che trasmetteva ai suoi successori stranieri. Regalità straniera seriale.

25. Il ruolo di consigliere sarebbe spettato in modo particolare a Nsaku Lau, supponendo che il resoconto secondo il quale dopo l'insediamento del re lo Nsaku ne Vunda non potesse entrare in contatto con lui fosse accurato e riferito al periodo pre-portoghese.

STORIOGRAFIA (FINE)

Qualcosa deve essere detto, alla fine, circa i modi distintivi tramite cui i diversi popoli si fanno autori delle loro storie. Mi riferisco in particolare alle ricostruzioni ricorrenti da parte dei popoli riguardo come sia nata la loro società, tanto come pratica quanto come discorso, dotando così le loro tradizioni fondative di una certa storicità. In questo contesto, vale la pena ribadire che le strutture di regalità straniera sono distintamente e intrinsecamente temporali. L'intero ordine culturale, dai suoi modi duplici di produzione attraverso i suoi culti sociali, politici e religiosi, è basato su una narrativa diacronica. Di conseguenza, come i Maori, le persone in queste società sono immerse nella storia. Quindi non dovrebbe sorprendere che i racconti ndembu sulle origini del loro regno non siano storie irripetibili. E nella misura in cui vengono ripetute in relazione alle attività e alle relazioni che sottoscrivono, la tradizione e la struttura affermano reciprocamente la verità l'una dell'altra – o in effetti, attraverso memorie risvegliate, si riproducono l'un l'altra. Ian Cunnison osserva in un altro regno di origine lunda, quello di Kazembe della valle del Luapula: "L'intera giustificazione dell'esistenza della regalità e dei suoi costumi è riferita alle sue origini nello Stato di Mwata Yamvo [il sovrano di Lunda]" (1959, p. 149). Allo stesso modo per i Tallensi:

> Tutto ciò che conta del passato che si trova al di là della portata del ricordo dell'uomo vive nella struttura sociale, nell'ideologia, nella moralità e nelle istituzioni di oggi. Queste sono prove palpabili di cose che sono successe [...] "ai tempi dei nostri progenitori e antenati". (Fortes, 1945, p. 24)

Il regno del Congo non costituiva di certo un'eccezione. Parlando di questioni kongo come la guerra, la morte del re e l'insediamento reale, Balandier racconta: "In ogni momento decisivo nella vita del regno, si cercava un rinforzo in un ritorno simbolico alle origini, in una sorta di comunione in cui i notabili e il popolo erano associati" (1968, p. 201). Per quanto una tradizione di studi mal fondata possa essere convinta che le cosiddette fondazioni "mitiche" sono solo giustificazioni narrative dell'ordine socioculturale, e non possono essere storicamente vere, nella pratica ne

consegue piuttosto che, poiché queste tradizioni sono considerate come aspetti fondamentali delle relazioni sociali che si realizzano nel presente, allora tali tradizioni devono essere storicamente vere. È vero perché lo fanno, e lo fanno perché è vero: la società sopravvive su tali tautologie.

Il grande problema qui è lo status del "mito" e il suo valore storiografico, derivante dal fatto che stando al nostro sapere occidentale questo denota qualcosa di immaginario, laddove per i popoli africani nei quali rappresenta la storia è certamente vero e spesso sacro. L'effetto può tradursi in una disconnessione fatale: la sacra verità del popolo locale è la menzogna assiomatica dello storico. Insieme ad alcuni antropologi storicamente orientati, gli storici sembrano particolarmente inclini a opporre così il "mito" alla "realtà storica". Come, per esempio, Collins e Burns quando scrivono dei governanti di alcune città-stato swahili che rintracciano le loro origini a Shiraz in Persia: "Queste asserzioni sono più miti che realtà storiche" (2007, p. 103). Per questi Swahili, tuttavia, questa è la realtà storica su cui si sono organizzati e in base alla quale agiscono; e dal momento che è veramente la loro coscienza storica, non può semplicemente essere ignorata come falsa coscienza.

Naturalmente, non tutti gli storici sono disposti a ignorare così facilmente i modi peculiari tramite i quali altri popoli apprendono e fanno la loro storia, a vantaggio di una concezione tutta archivistica di ciò che è realmente accaduto – o, più spesso, di ciò che probabilmente è accaduto. Per quanto riguarda gli antropologi, l'affermazione classica circa la fallacia del mito è stata scritta dal loro antenato da tavolino, Sir James Frazer:

> Attraverso i miti comprendo le spiegazioni sbagliate dei fenomeni, sia della vita umana che della natura esterna. Tali spiegazioni hanno origine in quella curiosità istintiva verso le cause delle cose che in uno stadio più avanzato della conoscenza trova soddisfazione nella filosofia e nella scienza, ma essendo fondate sull'ignoranza e sull'errata comprensione sono sempre false, poiché se fossero state vere avrebbero cessato di essere miti. (1921, p. XXVII)

Altrettanto ben nota, tuttavia, fu la critica a Frazer e ai suoi seguaci da parte dell'antropologo afroamericano William Bascom

(1965). Nel tentativo di salvare i miti dalle calunnie di Frazer, Bascom offrì un'utile tipologia di tre tipi di narrativa in prosa: mito, leggenda e racconto popolare – e una categoria mista, diffusa in particolare nelle società africane, di "mito-leggende". Interessandosi alle persone superumane e alle origini del mondo, così come all'umanità, alla morte e ad altri temi cosmici simili, i miti, scrisse Bascom, "sono narrazioni in prosa che, nella società in cui vengono raccontate, sono considerate resoconti veritieri di quanto accaduto in un passato remoto [...]. I miti sono l'incarnazione del dogma; di solito sono sacri e spesso sono associati alla teologia e al rituale" (*ibidem*, p. 4), mentre le leggende "sono narrazioni in prosa che, come i miti, sono considerate vere dal narratore e dal suo pubblico, ma sono ambientate in un periodo meno remoto, quando il mondo era molto simile a com'è oggi" (*ibidem*). Parlando di faccende come guerre, capi e re, azioni eroiche e successioni dinastiche, le leggende sono come la nostra "storia" nel loro contenuto, se non nella loro scienza. La terza categoria, le fiabe popolari, consiste in storie d'intrattenimento raccontate né come verità, né nei contesti sociali o rituali in cui si suppone siano ambientate. Le "mito-leggende" africane sono il prodotto di una più diretta dicotomia tra narrazioni vere e immaginarie: le tradizioni cosmiche e storiche sono così tenute assieme e distinte come "storicamente vere", così come distinte dalle leggende popolari – presso gli Yoruba, per esempio:

> Gli Yoruba riconoscono due tipologie di racconti: racconti popolari (*alo*) e mito-leggende (*itan*). Le mito-leggende sono dette "storie" e sono considerate storicamente vere; sono citate dagli anziani nelle discussioni serie su questioni rituali o politiche, ogni volta che possono aiutare a risolvere un punto di disaccordo. (*Ibidem*, p. 11)

Si noti l'implicazione: queste narrazioni "storicamente vere" funzionano come precedenti paradigmatici.

In questi miti e leggende vengono implicati due diversi problemi di storicità: se facciano la storia – cioè come precedenti paradigmatici – o se siano la storia – cioè come resoconti di ciò che effettivamente ha avuto luogo. Troppo spesso, tuttavia, optando per un'alternativa, gli studiosi occidentali tendono a ignorare o scartare l'altra. Considerando che i miti e le leggende sono veri

a priori per le persone interessate, dunque funzionano continuamente come precetti di ordine e azione, per alcuni studiosi (principalmente, ma non esclusivamente, antropologi) è irrilevante se gli eventi riportati nella narrazione siano realmente accaduti. In alternativa, ritenendo che queste tradizioni siano a priori false e che non si sarebbero mai potute verificare, o per il loro carattere mitico o perché sono solo riflessi funzionali delle istituzioni esistenti, altri studiosi (principalmente, ma non esclusivamente, storici) li eliminano del tutto dalla considerazione storica, sia come "essere storia" sia come "fare storia". Per ragioni da spiegare, qui mi schiererò contro entrambi questi estremi. Ma per le stesse ragioni, respingerò anche il comune rifugiarsi dello studioso medio nel detto "la verità sta nel mezzo": ovvero che queste tradizioni potrebbero ospitare alcune realtà storiche, che possiamo ricavare sottraendone gli elementi visibilmente fantastici e irrazionali.

Questa comune saggezza storica media sui miti potrebbe essere etichettata come la tesi del "nocciolo di verità". La supposizione è che le tradizioni siano mezzi più o meno preziosi per scoprire eventi storici realmente accaduti a condizione che i loro aspetti fantastici vengano decostruiti e rimossi. L'obiettivo è trovare il "nocciolo di verità" in una storia altrimenti incredibile, della quale è meglio ignorare il resto. Oppure, come nel caso di certe tradizioni sulle origini dei re stranieri, il resto viene cancellato come pretesa contraffatta di legittimità. Tra gli studiosi di storia africana, Jan Vansina (1985) è stato il grande maestro di questo genere di esegesi storicista. In un modo interessante, questo approccio implica un'inversione della relazione tra "mito" e "fatto" che è stata discussa sopra in merito al valore analitico di una dimostrabile discrepanza tra le tradizioni di origine e ciò che effettivamente è emerso dal racconto. Nella tipica pratica del "nocciolo di verità", si sottrae il "fantasioso" dal "mitico" per arrivare al "veramente storico". Ma se il cosiddetto "mito" è noto per essere la realtà storica del popolo in questione, ciò che è realmente accaduto diviene il mezzo della saggezza storica piuttosto che il fine, e questo perché il confronto con la tradizione mostra come questi avvenimenti siano stati appropriati all'interno di un determinato schema socioculturale. Il rapporto tra ciò che è accaduto e come è stato interpretato, e di conseguenza anche quali effetti

storici possa avere, è il lavoro della cultura – o, più precisamente, di un popolo che rende intelligibile ciò che è accaduto per mezzo degli standard culturali di ciò che esiste. Troppo spesso, gli studiosi hanno lavorato dalla tradizione all'avvenimento tramite un processo di astrazione razionale, supponendo che la verità storica fosse reale; mentre un'antropologia comparativa tende a lavorare dall'avvenimento alla tradizione attraverso un processo di elaborazione esegetica, supponendo che la verità culturale sia storica.

Una parentesi qui, per evitare di essere accusato della rozza nozione di relativismo *à la* "qualsiasi morale è valida come qualsiasi altra" tramite la quale i critici troppo spesso disprezzano la sensibilità antropologica verso i modi in cui altri ordini culturali, e quindi altre storie, differiscano dalla nostra (cfr. MacGaffey, 1976, p. 116 sgg.). La mia interpretazione del relativismo culturale è sempre stata la seguente:

> Il relativismo culturale è prima di tutto una procedura interpretativa antropologica – vale a dire, metodologica. Non è l'argomento morale che ogni cultura o ogni uso vale tanto quanto ogni altro, se non di più. Il relativismo è la semplice prescrizione che, per essere intellegibili, le pratiche e gli ideali degli altri popoli devono venire immersi nel loro contesto storico, inteso come valori posizionali nel campo delle loro relazioni culturali piuttosto che apprezzato da giudizi categorici e morali creati da noi. La relatività è la sospensione provvisoria dei propri giudizi per situare le pratiche in questione nell'ordine culturale che le ha rese possibili. Non è in nessun altro senso una questione di perorazione. (Sahlins, 2012b, p. 35)

Il relativismo culturale è un modo antropologico di scoprire le differenze culturali, piuttosto che un modo caritatevole di garantire loro l'assoluzione morale. Fine della parentesi.

Al contrario de "la verità sta nel mezzo", alcuni studiosi appoggerebbero la tesi radicale secondo cui, poiché i miti sono verità sacre, ciò che conta è che funzionino come paradigmi storici, indipendentemente dal loro status fattuale. Per Edmund Leach, ciò che è strutturalmente e storicamente efficace nel mito è che le persone credono che sia vero; che possa o meno essere "realmente accaduto" è "irrilevante". Nella Frazer Lecture del 1988, ha offerto una versione molto poco frazeriana del valore storico del "mito":

> Nel linguaggio dell'antropologia contemporanea, l'affermazione secondo cui una storia particolare (orale o letteraria) sia un mito non deve implicare che sia falsa. Le storie sono miti se vengono usate come [...] giustificazioni o precedenti per l'azione sociale, sia laica che religiosa. Se la storia precedente in questione fosse vera o meno come storia reale, è del tutto irrilevante [...]. Si crede che il mito sia vero per coloro che lo usano. In questo senso, tutte le storie del Vangelo cristiano sono miti per i cristiani. Sebbene i cristiani praticanti credano profondamente che gli eventi chiave registrati nei Vangeli "siano realmente accaduti", il fatto è che la storicità delle storie (se esiste) è irrilevante per le implicazioni religiose di ciò che i testi contengono. (2011, pp. 283-284)

Nelle sue eccellenti trattazioni della storia nel regno di Kazembe nella valle del Luapula, Cunnison giunge a una conclusione simile, ma con un'importante precisazione circa la natura dei valori di verità in questione:

> Ciò che è realmente accaduto conta poco, a meno che le persone interessate non abbiano gli strumenti per sapere se ciò che sostengono sia accaduto, sia accaduto davvero o meno. La cosa importante è questa: ciò che il popolo luapula dice ora del passato è ciò che sanno essere realmente accaduto in passato. Dire semplicemente che credevano che fosse accaduto in passato è troppo debole, poiché non ne dubitano. (1959, p. 33)
>
> Sembra quindi sociologicamente irrilevante se la storia sia, per sua qualità, possibile, improbabile o addirittura mitica [...]. Ciò che è importante per gli africani delle loro storie non è la loro probabilità o attendibilità, che è incontrastata e fuori discussione, quanto l'implicazione presente nella forma che alla fine la storia prende; e al giorno d'oggi questa concezione si è diffusa tra alcune delle persone attraverso l'uso della parola inglese "meaning" ["significato"]. E nelle storie mitiche di clan, sottoclan e tribù, il *meaning* è la ragion d'essere, per il gruppo che è giunto lì per primo, della loro posizione riguardo all'occupazione del territorio e della loro relazione con altri gruppi vicini o con i quali vivono insieme. (1951, p. 22)

Chiaramente la più forte affermazione di Cunnison secondo cui le tradizioni del passato implichino giudizi oggettivi e indubbiamente noti – che portano a dire: "Questo è quel che è accaduto" – è preferibile alle dubbie proposizioni soggettive implicate nella credenza – ovvero "Ritengo che questo sia quel che è successo".

Inoltre, dato che questa storia organizza le relazioni tra i gruppi, ha anche a che fare con ciò che *accadrà*. Considerando la dimensione finzionale che accompagna sempre la parola, allora, perché continuare a chiamare "miti" queste narrazioni indiscutibili? Anche il "mito fondativo" di Malinowski è un ossimoro etnologico, in quanto una tradizione che stabilisce la costituzione della società non potrebbe essere fittizia nella società in cui funziona. D'altra parte, se "credenza" e "mito" sono troppo deboli per una corretta comprensione antropologica di queste storie di origine, dire che il loro rapporto con ciò che è realmente accaduto è irrilevante è un'affermazione che va troppo oltre in questo senso antropologico. Soprattutto se con mezzi archivistici o archeologici si potesse determinare l'effettiva discrepanza tra il *wie es eigentlich gewesen* e la tradizione di esso, sarebbe una miniera d'oro intellettuale. Per ripetere: porterebbe alla luce il lavoro culturale nell'organizzazione di una prassi storica, come ciò che è successo sia stato efficacemente recuperato nei termini di un particolare ordine socioculturale. Ciò che la discrepanza tra "fatto" e tradizione rivelerebbe è il modo – che non è mai l'unico possibile – in cui gli eventi sono stati culturalmente interpretati da qualche processo sociale di valutazione. Sia per gli storici sia per gli antropologi, la questione fondamentale non è che cosa sia accaduto per davvero, ma *che cos'è ciò che è accaduto*.

Ma questa non può essere una questione affrontata dalle tradizioni indigene del passato del Congo secondo Wyatt MacGaffey. MacGaffey potrebbe essere d'accordo con Leach e Cunnison sul fatto che sia irrilevante se tali narrazioni siano o meno reali; perché, a suo modo di vedere, non parlano davvero del passato. Qualunque sia la loro relazione con il passato reale, non hanno alcun posto in un resoconto storico, poiché la storia non è ciò che sono. Sono semplicemente epifenomeno: espressioni discorsive di istituzioni sociali di cui incarnano logica, scopo e contenuto, sintagmaticamente o metaforicamente, esplicitamente o sotto mentite spoglie. Per MacGaffey, concedere alle tradizioni fondative una qualsivoglia valenza storica corrisponde a compiere il grave errore metodologico di sottomettere la posizione analitica dell'antropologo a un punto di vista indigeno vincolato alle proprie strutture e funzioni. Parlando dei tentativi convenzionali di separare il fatto storico dagli aspetti magici delle tradizioni, scrive:

> La visione etnografica convenzionale considera tali dettagli magici come accumulazioni su un nucleo storico. La tradizione, cioè, è implicitamente ordinata in una classe di avvenimenti che sembrano verosimili alla mentalità europea, e quindi verosimilmente o probabilmente storici, e in una classe di avvenimenti improbabili che vengono scartati, secondo una procedura che è arbitraria e ingiustificata [...]. La vera storia non può essere dedotta dalla tradizione in modo lineare. Accettare come storiche anche quelle porzioni che sembrano reali agli occhi dello straniero significa sottomettersi inconsapevolmente all'autorità della cosmologia indigena tanto quanto se uno avesse accettato anche le parti magiche come storicamente reali. In realtà, non esiste un confine tra i due: il mito è un unico pezzo e tutte le sue parti hanno senso dal medesimo punto di vista. (1974, pp. 420-421)

E poiché anche le tradizioni della regalità straniera sono funzionalmente disciolte nella o costituite dalla religione o da qualche altra istituzione sociale, dal momento che non possono essere "storia reale", tutto viene quindi scritto come se non avessero alcuna temporalità o significato storico proprio.

Il punto di vista da cui i Bakongo costruiscono queste tradizioni e che comprende così la loro logica e sostanza nativa è variamente determinato da MacGaffey come rituale, politico, sociologico, religioso o cosmologico. E nonostante qualunque tipo di narrativa o pratica simile non possa dunque essere "materiale storico", all'insegna di una ricorrente deferenza verso le antropologie marxiste si ritiene che siano le fonti ultime sui rapporti di produzione e riproduzione sociale. Secondo una delle ultime affermazioni di MacGaffey circa questa posizione, il sistema duale di regalità straniera con le relazioni complementari tra capi immigrati e sacerdoti autoctoni, come riassunto per il regno del Congo da Luc de Heusch (2000), si riferisce alla base ancora più astratta dello Spazio e del Tempo:

> De Heusch si sofferma piuttosto correttamente su quelli che lui chiama "sistemi duali", ma evidentemente la coppia di rituali legati alla terra e rituali dinastici è indipendente dalle narrazioni che pretendono di renderne conto [...]. Il binomio può essere compreso sociologicamente, in quanto ogni comunità esiste nello spazio e nel tempo, che sono le dimensioni necessarie per la produzione e la riproduzione sociale, e verrà ritualizzato in una certa misura in ogni società agricola. Lo spazio è la terra stessa e le forze della natura

> dalle quali dipendono tutti. Il tempo, invece, è la fonte dell'autorità e la misura della differenziazione sociale; il riferimento al passato si propone di distinguere i più vecchi dai più giovani, i primi arrivati dagli ultimi arrivati, gli aristocratici dai comuni. Queste due dimensioni sono quelle che Victor Turner chiamava *communitas* e *societas*, sebbene pensasse che la *communitas* si presentasse solo in situazioni marginali al di fuori della portata della *societas*. Come disse Michael Jackson, "I principi complementari di organizzazione sociale che sono variamente chiamati lignaggio/località, parentela/residenza, antenati/terra, discendenza/territorialità, possono essere astrattamente ed euristicamente polarizzati come una distinzione tra modi di strutturazione temporale e spaziale". Non è l'origine di questa polarità, ma come funziona in pratica a essere una questione contingente e storica. (MacGaffey, 2005, p. 195)[26]

Non siamo informati con precisione né da Thornton né da MacGaffey su come si spieghino i particolari attributi della regalità straniera secondo il modo di produzione. Una "determinazione dalla base economica" marxista coinvolge le forze e i rapporti di produzione, ma in questo testo di MacGaffey tutta la spiegazione che otteniamo da "produzione e riproduzione sociale" è un riferimento generico alla "società agricola". Come mezzo tecnico, l'agricoltura non comporta alcuna struttura particolare della società. Certamente non specifica che la classe lavoratrice dei sudditi nativi monopolizzi la proprietà e il controllo di questo mezzo di produzione primario in virtù dell'insediamento originale nella terra dei loro antenati in vita e della loro continua occupazione dopo la morte, così che i discendenti di questi primi arrivati siano in grado in modo esclusivo di nutrire ritualmente la crescita delle colture che sono in effetti la transustanziazione dei loro antenati. Piuttosto che spiegare la regalità straniera e i suoi rituali con determinate proprietà della produzione, quindi, la trattazione di MacGaffey diviene sempre più astratta. Ora ci viene detto che il

26. Parlando di simbolismo religioso lele riguardante gli animali, Mary Douglas ha notato che non è rilevante chiedersi quanto sia accurata l'osservazione del comportamento della creatura: "Un simbolo basato su informazioni errate può essere pienamente efficace come simbolo, purché la favola in questione sia ben nota. La colomba, a quanto pare, può essere uno degli uccelli più implacabilmente selvaggi. Il pellicano non nutre i suoi piccoli dalla propria carne. Eppure, il primo uccello ha fornito per secoli un simbolo di pace e l'altro di devozione materna" (1959, p. 56).

dualismo in questione è un'opposizione tra il Tempo come fonte di autorità e di misura della differenziazione e lo Spazio come la natura dalla quale tutti dipendiamo: il Tempo sta allo Spazio come *societas* sta a *communitas*. Ma forse da nessuna parte lo spazio è così radicalmente differenziato come nella pervasiva distinzione africana tra la comunità umana degli insediati e la natura selvaggia popolata da potenti forze malvagie e benefiche – attraverso le associazioni con cui il re straniero ricava la misura della sua autorità. Infine, apprendiamo che i dualismi delle regalità straniere non sono solo forme del tempo e dello spazio, ma allo stesso modo i principi complementari di lignaggio e località, parentela e residenza, antenati e terra, che "possono essere astrattamente ed euristicamente polarizzati come una distinzione tra modalità temporali e spaziali di strutturazione". Siamo quindi incoraggiati a spiegare le differenze da una costante e i particolari dagli universali – a cui MacGaffey, invocando la storia per colmare l'abisso epistemologico, aggiunge quindi una spiegazione del ricorrente dal contingente.

Anche se MacGaffey e Thornton hanno le loro ragioni di principio per respingere il valore storico delle tradizioni sulle origini del regno del Congo, sia della regalità sia dei clan, occasionalmente le ridicolizzano per le cause banali o improbabili che queste storie possono assegnare a grandi eventi. Così Thornton (2001, p. 109) segue MacGaffey nello scrivere delle cosiddette "Guerre del Campo di Cavoli", un motivo ricorrente nelle tradizioni dei clan che afferma che un gruppo ancestrale originario si fosse definitivamente diviso come risultato di una lite tra donne sulla proprietà di un campo di cavoli. (Ho visto cose simili nelle tradizioni dei clan figiani e nell'origine dei capi dominanti hawaiani, per non dimenticare le regalità luo che erano la conseguenza dell'ingerimento da parte del figlio di un fratello di una certa perla). Senza pretendere di stabilire il possibile peso simbolico dell'incidente, si potrebbe facilmente suggerire a partire dalle nostre tradizioni giudaico-cristiane che sebbene tali episodi possano sembrare improbabili, possono essere la causa scatenante di importanti eventi storici. Non è forse in parte perché tali cause hanno accumulato nel tempo effetti tanto grandi che, all'occhio razional-positivista, sembrano sproporzionatamente

banali? In ogni caso, per duemila anni i cristiani hanno saputo di essere intrinsecamente segnati dal peccato e condannati a lavorare, soffrire e morire, tutto perché Adamo mangiò una mela. Non c'è, tuttavia, nessuna registrazione storica dell'evento. Né di Adamo, del resto. Forse le influenti idee di Agostino sull'eredità delle caratteristiche acquisite in relazione al peccato originale furono elaborate solo per contestare le interpretazioni alternative delle dottrine rivali prodotte altrove, per esempio in Nord Africa, anche se poi ebbero un valore funzionale all'esercizio del potere imperiale romano (Pagels, 1988). Tuttavia, lo stigma del peccato originale, insieme ai suoi numerosi complementi dottrinali, è sopravvissuto a tutti i tipi di regime, compresi quello medievale, feudale e il moderno democratico, nonostante la tradizione mitica e irrazionale – per non dire ridicola – della sua origine. È stato anche introdotto con successo tra popolazioni colonizzate al fine di convincerle del fatto che fossero intrinsecamente malvagie. Tutta quella grande storia è venuta a seguito di un evento banale che non è mai accaduto.

Tuttavia, poiché MacGaffey e Thornton sono convinti che gli eventi descritti nelle tradizioni kongo della regalità straniera non siano mai accaduti, o comunque che non appartengano a nessun momento storico, respingono queste tradizioni come antefatti o antecedenti e dunque ignorano le loro specifiche implicazioni strutturali – per esempio nei rapporti di produzione agricola – come anche le loro reiterazioni storiche – per esempio nelle funzioni politiche del Nsaku ne Vunda (Mani Vunda) nel regno cristiano. Detto altrimenti, confondono una storia sintagmatica con una paradigmatica, e avendo negato la fattualità della prima, precludono anche la possibilità di quest'ultima. Ciò non vuol dire che per MacGaffey questa sia una procedura standard etnografica o storiografica. Riguardo ad altri aspetti della storia kongo, è pronto a riconoscere la storicità delle loro tradizioni che, come la regalità straniera, suppongono che il potere provenga da un altro mondo spirituale:

> La conversione del re e dei nobili principali al cristianesimo nel quindicesimo secolo significò dal loro punto di vista, come indica efficacemente Randles, la loro iniziazione a un nuovo e più potente culto che, come tutti gli altri culti da loro conosciuti, offriva un

> accesso privilegiato ai poteri dell'altro mondo attraverso i contatti con i morti. La successiva storia religiosa dei Bakongo fino ai giorni nostri è la storia di questo equivoco. L'equivoco è tanto fondamentale quanto la definizione di morte (*lufua*) che per i Bakongo è una condizione di vita in un altro luogo, o come la definizione di razza, che per i Bakongo è una questione di cambiamento di pelle. Ogni straniero che tenti di capire deve essere preparato a riconoscere una logica totalmente diversa dalla sua. (1974, p. 426)

I numerosi equivoci che hanno coinvolto le imprese coloniali occidentali offrono forse la migliore dimostrazione del significato storico della differenza tra "ciò che è realmente accaduto" e "che cos'è ciò che è accaduto". Gli uomini bianchi pensavano che stavano comprando il territorio maori; con la stessa transazione, i Maori capirono che stavano acquisendo gli uomini bianchi. Si può capire perché le persone di Luapula traducano le loro tradizioni come "significati": lo stesso accadimento può avere significati diversi, quindi diversi effetti storici, per persone di differente patrimonio culturale. Nel 1779, le donne hawaiane di rango ordinario mangiarono con i loro amanti marinai a bordo della nave del capitano Cook durante il suo fatale soggiorno a Kealakekua Bay (Sahlins, 1981a). Questo è ciò che è realmente accaduto; ma quello che è successo, tra le altre cose significative, è che le donne hanno rotto i tabù hawaiani circa il mangiare assieme agli uomini e il mangiare cibi sacrificali, maiale e banane, a loro severamente vietati. Per i marinai ciò che è successo è stato qualcosa di simile a un appuntamento per un pranzo, un'espressione di intimità. Per gli Hawaiani, fu un evento storico significativo che – assieme ad altri scambi di significato mondano per gli Europei che equivalevano a violazioni dell'ordine umano e divino per gli Hawaiani – contribuì alla cruciale abolizione della religione indigena nel 1819. A quel tempo, in un atto simmetrico e inverso di commensalità, il re Liholiho lanciò una rivoluzione culturale mangiando in pubblico con donne della più alta nobiltà. Va considerato, quindi, che l'evento sintagmatico dipende tanto dalle condizioni culturali non contestuali a esso, quanto dagli eventi che sono paradigmaticamente ispirati alle memorie antiche. Si potrebbe dire che l'avvenimento diviene un evento nella misura in cui viene recuperato dai valori originati al di fuori di esso, cioè dai valori significativi

o simbolici di un particolare schema culturale. Infatti, l'evento in quanto tale è doppiamente legato a fenomeni esterni a esso: sia ai valori culturali preposti a esso, sia agli eventi successivi che lo rendono retrospettivamente più o meno consequenziale. Non che questi valori determinino ciò che accade realmente, in quanto ciò dipende anche da circostanze contingenti non specificabili come tali nello schema culturale pertinente. L'esploratore britannico capitano Cook non era previsto nell'ordine delle cose hawaiano, tuttavia la visita annuale del dio Lono, con cui Cook venne identificato, divenne il modello culturale della sua fine fatale.

Per quanto circostanziale, la storia è necessariamente atemporale e culturale in tutto e per tutto. Che la causalità pertinente sia sequenziale o analogica, sintagmatica o paradigmatica, il contesto culturale trans-storico è la condizione della sua possibilità – di quello che è in realtà ciò che accade. Altrimenti, senza la cultura coinvolta, ciò che realmente accade sarebbe significativo quanto un albero che cade in una foresta africana disabitata.

4

IL RE STRANIERO DEI MEXICA

Marshall Sahlins

Stando a quanto detto da Cortés, al suo primo incontro con Montezuma il sovrano azteco gli disse:

> È ormai da molto tempo che, grazie ai documenti scritti, abbiamo appreso dai nostri antenati che né io né nessuno di quelli che abitano questa regione discendiamo dai suoi abitanti originari, ma da estranei che arrivarono qui da una terra molto lontana; e abbiamo anche imparato che un principe, di cui questi erano tutti vassalli, condusse il nostro popolo da queste parti per poi tornare nella sua terra natale. In seguito, tornò in questo paese [...] e scoprì che la sua gente si era sposata con gli abitanti del posto, con i quali avevano generato molti figli e costruito città [...]. Quando egli espresse la volontà che tornassero con lui, questi non vollero andare, né furono disposti a riconoscerlo come loro sovrano; così egli lasciò questo paese, e noi abbiamo sempre saputo che i suoi discendenti sarebbero un giorno tornati per conquistare questa terra e sottometterci di nuovo. (1843, pp. 87-88)

Al di là di tutte le controversie accademiche che sono scaturite circa la veridicità del resoconto di Cortés, se si considera la diffusione su scala mondiale di dinastie di re straniero con caratteristiche strutturali e tradizioni storiche abbastanza simili a quelle descritte da Montezuma, qualsiasi cosa egli abbia detto a tal proposito si dimostra piuttosto scontata. I regni con sovrano straniero di questo genere costituiscono la tipologia di Stato più comune in epoca premoderna (Sahlins, 2010, 2014). In un numero considerevole di società di tutto il mondo, i sovrani sono stranieri per origine rispetto ai popoli che governano. Come di-

mostrano le attuali tradizioni legate ai rituali regali, in particolare quelli che regolano l'insediamento del sovrano e l'inizio del nuovo anno, i re provengono da altrove. Oltretutto, poiché i poteri cosmico-celestiali di cui dispongono derivano proprio dalle loro origini esterne, l'essere un estraneo è caratteristica perpetua dell'identità regale, condizione stessa della sovranità, in contrasto con i poteri terreni e con l'identità dei sudditi indigeni. Altro elemento comune riguardo alle origini leggendarie dei sovrani stranieri è la loro superiorità culturale: come si evince dal testo di Montezuma, sono loro (letteralmente) i civilizzatori – sono loro ad aver costruito le città. Eppure il carattere più indicativo di questo tipo di regalità è rappresentato dal matrimonio di questi sovrani stranieri con donne native – nel caso paradigmatico, l'unione del re straniero con la figlia o le figlie del sovrano autoctono – alleanza che in effetti rappresenta il contratto fondativo della nuova società. La sovranità, in questo caso, è incarnata e trasmessa attraverso le donne di alto rango. L'unione di una donna nativa con un principe che giunge da fuori dà poi vita a una dinastia di re che uniscono nella propria persona le varie componenti essenziali del nuovo governo: straniero e indigeno, celeste e terrestre, maschile e femminile – ogni componente è di per sé incompleta ma, prese assieme, queste costituiscono una totalità riproduttiva. Vi siete mai chiesti perché i nobili vassalli autoctoni definiscono Montezuma come "loro figlio"? Ho sentito pronunciare frasi del genere anche nelle isole Figi, dove similmente i capi indigeni assumono lo status di predecessori del sovrano; la risposta è: perché egli è il figlio del loro clan, della loro *antenata*. I sudditi, primi abitanti di quella terra, sono anche i parenti anziani del sovrano che incoronano.

Quella del ritorno del primo re, sovrano del popolo nativo – che nel libro di Montezuma è raffigurato come Quezalcòatl, il Serpente Piumato –, è una delle storie più comuni sui regni guidati da stranieri, nonché regolare oggetto di messa in scena rituale. Questo re di antica memoria e di rango divino torna per reclamare la sua sovranità, per essere poi nuovamente deposto dall'usurpatore che è ora al potere, non prima però di aver rinnovato la fertilità della terra durante la sua temporanea ascesa. Tragica ironia della sorte, l'Europa colonizzatrice viene spesso

identificata con il ritorno del re-dio: come il capitano Cook, che era considerato nelle Hawaii un'incarnazione di Lono, o come Sir James Brooke, il "Raja bianco delle Sarawak", preso da alcuni Iban per il figlio dei loro progenitori primordiali, Keling e Kumang. In un'altra versione, Sir James era l'amante di Kumang, episodio che replica il modello dell'unione contrattuale tra il principe straniero e la donna di alto rango del popolo nativo (cfr. Sahlins, 2010, p. 113). Fantastiche storie di questo genere, con protagonisti uomini bianchi, vengono narrate anche in Amazzonia e Melanesia. Per i micronesiani del Ponape e del Truk, tutto ciò che dal mare giunge a riva proviene dal mondo degli spiriti, inclusi i capostipiti del lignaggio dei sovrani; ecco perché, come spiegava Ward Goodenough, gli Europei, al loro primo arrivo, furono accolti come abitanti di quel regno divino (1986, p. 559). I parallelismi con il presunto saluto di Montezuma a Cortés non meriterebbero ulteriori riflessioni, se non fosse per la discutibile ipotesi di alcuni studiosi secondo cui l'identificazione di Cortés con il perduto re-dio di Tollan abbia notevolmente facilitato la conquista spagnola. Il fatto che non sia andata così è dimostrato dal caso del capitano Cook, la cui identificazione con l'antica divinità Lono non lo ha di certo risparmiato dal venire assassinato. Ciò che accadrà al momento della resa dei conti tra il dio che ritorna e il re i cui antenati hanno preso il potere usurpandolo, dipende da circostanze contingenti al momento storico. È difficile immaginare che Montezuma si sia arreso perché costretto da ciò che voleva la tradizione; sulla base di questa, avrebbe tranquillamente potuto concludere che Cortés rappresentava una minaccia e decidere di sbarazzarsi di lui. La componente strutturale è che l'esito di tale scontro, tanto la morte del dio quanto quella del re, è una conseguenza logica ma non inevitabile del contrasto tra questi all'interno dell'ordine culturale indigeno: si potrebbe dire che è strutturalmente sufficiente, ma non storicamente necessario. Questa è una delle possibili conclusioni che, partendo dalla storia dei Mexica, si possono trarre a proposito della relazione tra struttura ed evento.

Un'altra è la notevole somiglianza tra la storia dei Mexica e quella del regno dei Bunyoro della Rift Valley orientale africana, bacino lacustre geograficamente simile alla valle del Messico.

Tra i tanti fattori che accomunano le vicende di questi due popoli, è compresa l'idea che il popolo banyoro ha avuto dei primi visitatori europei, spesso identificati con i sovrani bachwezi del favoloso "impero" di Kitara che un tempo si estendeva sulla valle e sui popoli al di là di essa. "Gli Europei", riporta l'etnografo John Beattie (1971, p. 50), "sono stati scambiati a volte per Bachwezi che ritornavano al loro vecchio regno [...] e si diceva che possedessero capacità straordinarie e poteri meravigliosi" – lo stesso non vale forse per i Toltechi? I Banyoro raccontano infatti di aver ereditato il loro grande regno e la loro nobile cultura dai Bachwezi, in modo molto simile alla storia secondo cui i Mexica avevano ereditato quella dei gloriosi Toltechi, inclusa la saga parallela della loro origine di incolti barbari che emigrarono dalle periferie settentrionali dell'impero, fin nel suo cuore interlacustre. E le somiglianze continuano: i Bachwezi dell'antica Kitara vengono analogamente descritti come "una razza misteriosa con sovrani semidivini", le cui storie di straordinaria saggezza e di successi sono tutt'oggi diffuse, compresa quella che narra della loro vittoria su "una dinastia ancora più oscura" (*ibidem*, pp. 25, 45) (un suggerimento: Teotihuacan). In aggiunta, anche i re Bachwezi erano sommi sacerdoti del regno di Kitara, tanto ricchi quanto saggi, e regnavano su molti territori minori della Rift Valley e oltre.

Proprio come i Bachwezi assomigliano ai Toltechi, così i Banyoro che li hanno sostituiti assomigliavano ai Mexica nella loro precedente condizione di Chichimechi. Le loro stesse tradizioni sottolineano "l'ignoranza e la rozzezza dei Banyoro quando arrivarono dalla loro terra incivile" (*ibidem*, p. 59). Così come i Chichimechi, anche i Banyoro sono descritti come rozzi, nudi e selvaggi cacciatori che non conoscevano ricchezze, buone maniere o diplomazia. Se vogliamo, "*sans roi, sans loi, sans foi*".

I Banyoro si arresero anche sul fronte linguistico, abbandonando la loro rozza lingua nilotica e adottando, oltre ai costumi, la lingua bantu dei Bachwezi. È sorprendente, commenta lo storico Roland Oliver (1955, p. 115), come tutti i gruppi della Rift Valley che derivano dai Bachwezi – tra cui Buganda, Toro, Nkole, Sogo e Bunyoro – riconducano la maggior parte delle pratiche sociali e culturali che li contraddistinguono rispetto ai popoli circostan-

ti, ai loro gloriosi predecessori kitara. Molti di loro "si affannano a descrivere come hanno imparato e copiato le tradizioni regali" di questi antichi sovrani, da cui i loro stessi re sostengono di discendere, come ha fatto Montezuma abbandonando le sue origini chichimeche in virtù di un legame ancestrale con i leggendari Toltechi (vedi sotto).

Comparando Mexica e Banyoro, mi unisco a quella serie di studi mesoamericani che ha già portato a termine un certo numero di confronti interculturali di questo genere, non solo paragonando l'ordinamento politico dei Mexica con quello di vari Stati africani, ma mettendo anche a confronto il loro modello di egemonia con quello dell'impero romano, e il ruolo dei loro re con quello dei sovrani delle isole polinesiane. Per quest'ultimo caso, il lavoro di Susan Gillespie (1989) sul modello di re straniero polinesiano messo a confronto con la storia dei Mexica, compreso l'accento che questa pone sul passaggio della sovranità attraverso le donne di alto rango, è quello che risulta essere più pertinente per la nostra discussione. E così anche l'analisi compiuta da David Carrasco (2000) sulle relazioni nucleo-periferia nella valle del Messico sul modello dei "sistemi galattici" in uso nel Sud-Est asiatico descritte nelle autorevoli opere di Stanley Tambiah (1976, 1985, 1987). Tuttavia, questi eccellenti studi sono rilevanti soprattutto in quanto ci dicono qualcosa a proposito dei Mexica che generalmente non viene preso in considerazione. Il loro ordinamento politico, similmente a quello dei Banyoro, è stato infatti fondato per opera di una società periferica e relativamente sottosviluppata che ha preso il posto di quella leggendaria società che era dotata di un raffinato sistema culturale e che era posta al centro del sistema galattico. Anche se simili casi di conquiste di un centro politico dominante da parte di popoli periferici non sono poi così insoliti, quanto appena descritto ribalta il tipico, ideale modello secondo cui i re stranieri che vengono da terre leggendarie arrivano a soggiogare i rozzi e incolti Aborigeni.

Le varianti strutturali e le contraddizioni che derivano da questo rovesciamento – i Mexica che con orgoglio si conoscono al tempo stesso come Toltechi e come Chichimechi, per esempio – costituiscono l'argomento principale di questo saggio.

Per mettere in chiaro questi punti, avrò bisogno di fare qualche ulteriore premessa sui processi che portano all'istituzione del re straniero, e di spiegare brevemente quali siano le dinamiche di tali sistemi galattici.

Tradizionalmente, l'eroico fondatore della dinastia del re straniero proviene da una mitica patria che è terrestre o celeste, reale oppure leggendaria. Generalmente, questo è figlio del potente re di un regno importante e famoso che non è riuscito a succedere a suo padre, forse perché battuto da un fratello rivale, forse per aver compiuto uno sbaglio che ha portato al suo esilio. Secondo altre versioni, il fondatore dinastico è invece il figlio degli dei, cacciato dalla loro presenza per ragioni simili, il quale discende sul popolo locale direttamente dal cielo – sempre un buon punto di partenza per persone con ambizioni regali. Secondo un *topos* piuttosto diffuso, l'eroe intraprende un duro viaggio verso il suo regno futuro piegando a suo favore le forze della natura, dimostrando così i suoi poteri trascendenti e anticipando quei doni regali di fertilità e di vittoria che porterà ai suoi sudditi. Come è stato detto a proposito di alcuni re africani, i loro poteri di distruzione erano anche poteri di creazione. L'eroe è spesso conosciuto anche per imprese più inquietanti come il fratricidio, il parricidio, l'incesto o altri crimini contro la morale comune, che lo pongono al di sopra e al di là della società ordinaria e ne dimostrano la maggiore forza. Sia Quetzalcoatl sia Huitzilopochtli, per esempio, erano famosi per aver tradito o ucciso alcuni parenti stretti – sorelle, zii paterni, fratelli e figli di sorelle – sulla via per i loro rispettivi regni. Questo perché erano ben diversi dai popoli che erano destinati a governare, così legati ai rapporti di parentela.

Dotato di un potere cosmico e dunque più forte della società, il re straniero è in grado di riorganizzarla. L'avvento dell'eroe straniero equivale a una missione di civilizzazione che sottrae gli Aborigeni dal loro stato originale di nuda barbarie. Questa era la condizione dei Chichimechi primordiali: un popolo senza divinità né magazzini in cui stipare il cibo, che viveva in capanne di paglia, si nutriva di selvaggina che non sempre veniva cotta, di radici selvatiche, frutta ed erbe – "in breve, vivevano come animali" (Motolinia, 1951, p. 27). Secondo la tradizione mesoamericana, i Chichi-

mechi furono liberati da questa condizione primitiva per opera di popolazioni "avanzate" come i Toltechi, ma soprattutto grazie a Quetzalcoatl (o Kukulkan), il quale introdusse meravigliosi manufatti, beni preziosi di vario genere, case e templi di pietra, vestiti di cotone e molto altro ancora. Ma non necessariamente con la forza.

I regni guidati dal re straniero possono davvero essere frutto di una conquista, se è vero che i re sono tipicamente feroci per natura; ma nonostante certe teorie popolari del XIX secolo sulla formazione dello Stato, il ruolo della conquista è spesso sopravvalutato per quanto riguarda l'origine delle dinastie di re straniero. Avendo notato l'alta incidenza di casi in cui si riscontrava una differenza etnica tra governanti e governati negli Stati premoderni, Ludwig Gumplowicz (1899) affermò notoriamente che una conquista doveva essere alla base di tutti questi casi. Mentre tale suddivisione etnica indica davvero l'ubiquità dei regni di re straniero, nei casi qui presi in esame il dominio del sovrano straniero non necessariamente è generato per mezzo della forza, dal momento che la sua superiorità è una condizione originaria. Arrivando da un regno trascendente, il suo potere scaturiva da quello di divinità di portata universale; il re straniero è un sovrano a priori, mentre il popolo nativo, nella misura in cui si avvicina alla definizione aristotelica di barbarie, sarebbe subalterno se non schiavo per natura. Nelle tradizioni in questione, la legge dell'eroe straniero viene spesso accettata pacificamente in cambio di una varietà di benefici divini o politici che vanno dal portare la pioggia al reprimere le faide, e dalla garanzia di essere protetti da quei regimi ben peggiori che li circondano. Per questa ragione, molto spesso i gruppi indigeni chiedevano a un sovrano locale di procurare loro un re più potente: proprio come gli anziani mexica fecero con il re di Culhuacan, anche lui di discendenza tolteca. Ci saranno ulteriori cose da aggiungere a riguardo degli ordinamenti galattici mesoamericani, ma per ora è sufficiente notare che i Mexica trovavano un buon precedente in certe leggende che raccontano di come i Toltechi portarono Quetzalcoatl da Cuextlan a insediarsi come loro re a Tollan. Secondo gli *Annali di Cuauhtitlan*, il 5 Casa (873 d.C.) fu l'anno in cui "i Toltechi andarono a prendere Quetzalcoatl per costringerlo a governare Tollan, e questi divenne anche loro sacerdote" (Bierhorst, 1992, p. 29).

Come ha ampiamente sostenuto Rousseau nel *Contratto sociale*, la forza da sola non è sufficiente a formare una società. Il più forte, ha detto, non sarà mai abbastanza forte da governare, a meno che non trasformi la forza in diritto e l'obbedienza in servizio; perché "cedere alla forza è un atto di necessità, non di volontà; tutt'al più è un atto di prudenza. In che senso potrà mai essere un dovere?" (1762, p. 19). Così un regno, che sia o meno frutto di conquista, è istituito per contratto: ne è esempio la già citata unione tra il principe migrante e l'altolocata donna autoctona. Per quanto ne so, matrimoni del genere rappresentano ovunque la precondizione affinché si formino regni di questo tipo, e questo vale anche per gli antichi indoeuropei, come dimostrano le tradizioni delle origini delle città-stato greche, dove le linee di discendenza dei sovrani erano state fondate a partire dall'unione delle figlie dei re autoctoni con stranieri generati da Zeus (assieme a donne umane, altra unione dello stesso tipo). L'eponimo Pelope (da cui prende nome il Peloponneso), anch'egli discendente da Zeus, divenne sovrano di Pisa quando cospirò assieme alla figlia del re, Ippodamia, per vincere una corsa di carri contro il suo regale padre e ottenere così la sua mano. Marsiglia (Masila) a sua volta è stata fondata quando la principessa celtica locale scelse di dare la bevanda della sovranità a un giovane immigrato greco proveniente da Focea. Di nuovo, la sovranità è incarnata e trasmessa dalle donne – il cui incontro coniugale con lo straniero è una replica su piccola scala dell'appropriazione della terra da parte del re celeste. Il matrimonio forma una coppia strutturalmente analoga con la regalità in virtù di una caratteristica comune, ovvero la presenza di un estraneo (come per il tabù dell'incesto) che fertilizza la terra. Parlando delle origini di un certo numero di regni indoeuropei, J.G. Preaux scrive:

> Ogni fondazione di una città, ogni conquista del potere regale, diventa effettiva nel momento in cui lo straniero, carico della sacralità degli dei o del destino, dotato inoltre della forza del guerriero, prende simbolicamente possesso di una nuova terra ricevendo pacificamente, oppure conquistando valorosamente o con l'astuzia, la figlia del re della terra. (1962, p. 112)[1]

1. A proposito di ordinamenti di re straniero indoeuropei e di altro tipo, si veda Sahlins (1981b, 2010, 2011a, 2011b, 2014).

Eppure, tutto quel che si trova nella valle del Messico sembra funzionare all'inverso rispetto ai classici regni con re straniero perché, qui, i sovrani stranieri sono barbari. Questi sono infatti di origine chichimeca e, sebbene abbiano fondato le loro dinastie attraverso il matrimonio con le figlie dei leader autoctoni, questi ultimi erano pur sempre re di Culhuacan di sacra discendenza tolteca.[2] In questo caso, erano dunque i selvaggi stranieri a dover essere civilizzati dai colti e raffinati aborigeni. E questo non valeva solo per i Mexica, ma anche per gli Acolhua, i Tepanechi e gli altri popoli di origine chichimeca o otomi i cui sovrani si erano nobilitati grazie al contatto con i toltechi. Per certi aspetti, la sequenza prototipica è ripristinata da una sorta di storia compensatoria secondo cui gli invasori chichimechi erano in realtà gli abitanti originari della valle, che avevano lasciato per poi farvi ritorno. Ma più in particolare, è il sistema di società con re straniero che viene trasformato e ripristinato da questi matrimoni ipogamici di donne regali tolteche con leader chichimechi. Questo perché, nella misura in cui è grazie al legame con i Toltechi che i sovrani chichimechi hanno potuto distinguersi ed elevarsi, il sistema assume la classica forma di un'aristocrazia civilizzata di stirpe gloriosa che subentra e si impone su una schiera di primitivi autoctoni. Ne risulta un recupero della struttura paradigmatica della regalità straniera, che lascia però un residuo permanente di ambiguità: ovvero un'aristocrazia chichimeco-tolteca (cfr. Clendinnen, 1991; Nicholson, 2001).

In realtà, la struttura paradigmatica del sistema di re straniero rimane ovunque intrinsecamente ambigua, in virtù dell'autorità che i popoli nativi conservano in quanto primi abitanti e proprietari di quel territorio. Si tratta di una regola sostanzialmente generale per quel che riguarda la formazione di questo tipo di sistemi, per cui anche se i re stranieri impongono la loro autorità su di un popolo nativo soggiogato, questi vengono a loro volta civilizzati dal popolo. Nei suoi aspetti fondamentali, quello del re straniero è un sistema di doppia sovranità in cui il potere dei governanti stranieri e quello dei loro sudditi indigeni si completano a vicen-

2. Questo era vero anche a livello divino: la divinità protettrice mexica Huitzilopochtli sposò la dea di Culhuacan, la dea della terra Tuci (Gillespie, 1989, p. 55).

da. Avendo per primi trasformato il territorio in uno spazio abitativo e produttivo, i nativi sono già abituati a domare la natura. Fanno qualcosa di simile nel momento in cui si fanno carico dei riti di insediamento dei loro sovrani di origine straniera – che arrivano da un mondo esterno selvaggio con tendenze antisociali, oltre che poteri benefici. Sono i successori dei capi indigeni – o della precedente dinastia, nel caso di successive formazioni di re stranieri – gli unici che possono incoronare il re, e nel legittimare l'erede regale dimostrano la loro sovranità residua. Non è insolito che, durante i rituali di insediamento regale, il re eletto subisca in quanto estraneo una morte simbolica per mano delle autorità native, le quali poi presiedono alla sua rinascita e alla sua maturazione come loro figlio sacro.[3]

Qualcosa di molto simile si verifica al momento dell'insediamento del re mexica, il quale viene catturato da sacerdoti-incoronatori, a loro volta successori a quanto pare dei *teomama*, i quattro nativi messaggeri del dio tutelare Huitzilopochtli che avevano guidato la migrazione verso Tenochtitlan (Sahagún, 1953-1982, pp. 8-18; Townsend, 1987). Una volta portato davanti ai capi e ai guerrieri da questi sacerdoti, l'erede al trono viene spogliato e privato di tutti i segni di rango, status e proprietà, e dunque posto in uno stato di debolezza. La parte superiore del suo corpo viene poi dipinta di nero dal sommo sacerdote, e rivestita con un mantello nero decorato con teschi e tibie incrociate. "L'abbigliamento simboleggiava la morte", ha osservato Richard Townsend (*ibidem*, p. 392), così come i salassi autosacrificali cui poi il re ricorre al cospetto di Huitzilopochtli.

Il successivo isolamento di quattro giorni a cui il re eletto viene sottoposto, assieme al suo entourage, porta alla sua rinascita e maturazione rituale; il dio a cui si rivolgono le suppliche è Tezcatlipoca, il quale, oltre a essere considerato di origine tolteca, "era identificato con la forza vitale che anima tutti gli esseri e le cose" (*ibidem*, p. 393). Successivamente, il nuovo re può trasferirsi a palazzo per presenziare agli spettacolari sacrifici e ai vivaci riti per la sua investitura. L'intero iter prevede dunque che l'erede del regno

3. Per un denso approfondimento sulla natura e le implicazioni dello stato giovanile del re, si veda la discussione di David Graeber nel capitolo 5.

compia un percorso che comporta una morte simbolica, una rinascita e una crescita fino alla maturità – e che corrisponde anche a una forma di addomesticamento del principe straniero da parte delle autorità indigene.

Nel momento in cui il re straniero prende definitivamente il potere, l'importanza e i privilegi dei nativi non cessano comunque di esistere. Parlando sempre in termini idealtipici, i capi tribù nativi, oltre a mantenere il controllo sulle proprie comunità, sono spesso nominati consiglieri di un re straniero che ha motivo di temere le ambizioni dei propri parenti. Degne di nota in questo contesto sono quelle diarchie di vario genere che vedono alcune regine madri poste a rappresentanza dei poteri indigeni, oppure re secondari il cui legame di sangue con la popolazione indigena permette loro di avere un ruolo attivo nelle questioni terrene. Nello specifico, come appena detto a proposito dei Mexica, sono i leader dell'antico regime, in quanto legittimi eredi degli illustri antenati e delle divinità di quel territorio, a diventare i principali sacerdoti: perché è loro la responsabilità del benessere di quella terra. Persino i poteri cosmici propri del re di far prosperare e di proteggere il popolo, come quello di rendere feconda la terra con la pioggia, sono efficaci solo se mediati dagli uffici sacrificali dei sacerdoti indigeni.

Come accennato in precedenza, poiché le fonti esterne di potere del re straniero, incluso il rapporto privilegiato che ha con le sue divinità ancestrali, rappresentano i mezzi significativi e le condizioni necessarie della sua autorità, il potere regale è per sempre percepito come straniero nel suo stesso reame. Anche nel caso in cui l'aristocrazia straniera venga acculturata dalla popolazione nativa, come di solito avviene, si continua a dire che "il re viene da altrove" (de Heusch, 1991).[4] Al contrario, in molte parti dell'Africa, dell'Oceania e del Sud-Est asiatico, gli autoctoni sono esplicitamente chiamati "i proprietari" della terra.[5] Vedremo

4. "The king comes from elsewhere" è il titolo di un articolo illuminante di Luc de Heusch (1991), che commenta uno studio sulla regalità tra i Mundang del Ciad condotto da Alfred Adler (1982). Vedi la discussione nel capitolo 6.

5. I clan autoctoni nei domini delle Figi sono contraddistinti da un termine (*i taukei*) che significa al tempo stesso "proprietari" e "primi coloni". Si definiscono anche come "persone del territorio" (*kai vanua*) o "il territorio" (*na vanua*). Allo stesso modo le persone comuni di Nyakyusa vengono chiamate "la terra".

poi casi simili a proposito dei Mexica. Alcuni passaggi del *Codex Chimalpopoca*, per esempio, identificano i "proprietari terrieri o fondatori" con i Chichimechi (Bierhorst, 1992, p. 46; cfr. *ibidem*, p. 117). Di conseguenza, le popolazioni della valle del Messico nel loro complesso vengono considerate come "chichimeche": la totalità è esperita attraverso i relativi singoli abitanti nativi. Ciò che i Banyoro affermano al riguardo vale per la maggior parte dei sistemi di re straniero: "Il Mukama [il re] governa il popolo, i clan governano la terra" (Beattie, 1971, p. 169). O ancora, come si dice del vecchio re kongo: rispetto a "quelli che sono lì", che occupano la terra, il re "rimane uno straniero" (Balandier, 1968b, p. 38). Malgrado quel che sostiene il materialismo storico, negli Stati premoderni qui descritti il settore primario della sussistenza è in mano alle classi subalterne, che controllano i mezzi di produzione.[6]

Dal canto suo, "il re governa il popolo": il potere economico della classe dominante è una conseguenza del dominio politico-religioso che questa detiene sul popolo che è impegnato a produrre; i rapporti di forza si declinano dunque sotto forma di tassazione o saccheggio, e non sotto quella del controllo del capitale o del processo produttivo in sé. Il settore economico possiede quella stessa duplice struttura che ha l'ordinamento sociale, diviso tra una sfera nativa che si occupa principalmente della produzione di sussistenza, e una sfera aristocratica che fondamentalmente si occupa dell'acquisizione di ricchezza dall'esterno. L'economia locale è basata su proprietà fondiarie, organizzata in larga misura dalla parentela e orientata al consumo interno. La relazione della classe dominante con l'ambiente locale – a parte l'accesso rituale alle fonti divine di prosperità – è prevalentemente di tipo estrattivo, più che produttivo: questa entra in scena *post messem*, dopo il raccolto, per riscuotere il tributo sui prodotti e sulla forza lavoro. Ma come ha dimostrato Mary Helms in una serie di opere notevoli (1988, 1993, 1998), l'economia aristocratica, sempre grazie al suo potere sul popolo, è principalmente orientata verso l'acquisizione di beni mobili dall'esterno per mezzo di incursioni, commercio

6. Allo stesso modo, i mercanti di solito possedevano le loro scorte, e gli artigiani i loro utensili, i loro laboratori e le loro materie prime (Calnek, 1974, p. 194).

e/o tributi: ossia all'accumulo di ricchezze il cui valore oggettivizza i poteri di vita e di morte di cui dispongono nel regno, così come verso il fascino esotico che porta con sé la sottomissione di popoli lontani. Strategicamente redistribuiti, cospicuamente consumati oppure offerti agli dei, i beni che possiedono gli aristocratici sostengono l'ordine generale del regno – se non altro perché sostengono i suoi vertici.[7]

Mi sono dilungato in questa descrizione dei sistemi di re straniero soprattutto perché, come verrà descritto tra poco, la loro versione classica è stata il prodotto di una rivoluzione dall'alto che ha riguardato i Mexica tra il quattordicesimo e il quindicesimo secolo. La sintesi sugli ordinamenti galattici che espongo di seguito sarà utile anche a questo riguardo, perché le strutture e le dinamiche che la caratterizzano erano chiaramente in gioco al momento della creazione di un'aristocrazia tolteca che governava su un popolo contadino di Chichimechi.

Stanley Tambiah ha descritto il sistema galattico come realizzazione terrena del mandala, forma cosmologica ben nota nell'Asia meridionale e sud-orientale.[8] Qui si ritrovava uno schema di creazione che si diffondeva "da un centro raffinato verso l'esterno, e da una sommità raffinata verso il basso, ogni realtà esterna o cerchio essendo una rappresentazione progressivamente più debole della precedente [...] più grossolana nella costituzione e più imprigionata in attività e desideri sensoriali" (1985, p. 278). Facendo ulteriore riferimento ai famosi testi buddhisti e indù sugli universali re dei re di Cakkavatti e Devaraja, Tambiah ha traslato le dinamiche cosmiche in un registro politico:

7. "Coloro che creano e/o acquistano beni, e che traggono beneficio dalla dimensione cosmologica, non solo acquisiscono beni e benefici per sé, ma presentano altresì prove tangibili del fatto che essi stessi posseggono o padroneggiano le qualità e gli ideali unici generalmente previsti per i soggetti che hanno legami con luoghi lontani soprannaturali e, quindi, sono essi stessi 'secondi creatori'. La prova di connessioni inalienabili con luoghi di origine cosmologica infonde così una certa sacralità che si traduce prontamente in legittimità politico-ideologica e facilita il successo dell'esercizio del potere" (Helms, 1993, pp. 49-50).

8. Il sistema galattico descritto da Tambiah è essenzialmente simile a quello dei "sistemi mondiali" di nucleo-periferia delle civiltà premoderne analizzati da Ekholm, Friedman e colleghi, e al concetto di "Stato segmentario" sviluppato da Aidan Southall tipico di gerarchie regionali simili diversamente definite (si veda capitolo 6).

> Si dice che l'imperatore, quando fa ruotare il cerchio, ingiunge solennemente alla ruota di rotolare verso l'esterno; la ruota successivamente rotola verso est, verso sud, verso nord e verso ovest. Quando il potente monarca, con il suo quadruplice esercito, appariva da ogni direzione seguendo la ruota, i re rivali si prostravano a lui sottomessi. Il *cakkavatti* permetteva loro di mantenere i loro possedimenti a condizione di osservare i cinque principi morali che vincolano il laico buddhista. (1976, pp. 45-46)

Mentre Tambiah continua oggettivando ulteriormente tale modello in termini di sistemi galattici concreti, c'è forse bisogno di aggiungere qualche altro aspetto: come per esempio quel che riguarda la progressiva diminuzione del potere egemonico del centro imperiale, a mano a mano che ci si sposta verso settori più periferici della galassia, dove le quote tributarie possono dover essere riscosse con l'uso della forza. A tal proposito, il raggio d'azione del centro va oltre la sua portata politica: non solo in quanto il sovrano galattico di solito rivendica un dominio più grande di quello che governa; ma anche per il fatto che la sua grandezza e potenza divina sono conosciute da popoli che vivono ben lontani, in territori distanti e incontrollati. Quello di un impero immaginario di estensione galattica più inclusiva è un fattore importante nell'attrazione e nel movimento di popoli periferici verso le "alte culture" delle regioni centrali – come il movimento dei Chichimechi verso la valle del Messico, i quali pare abbiano approfittato di un indebolimento di Tollan.

Tra gli esempi storici che fa Tambiah delle comunità galattiche, vi è quello del regno trecentesco di Sukhothai (Sukhodaya), che aveva sede nella valle del Chao Phraya del Siam e che era divenuto fiorente sotto i nuovi arrivati sovrani thai che avevano sostituito la precedente dinastia Mon (Tambiah, 1976). Casualmente, un certo numero di popoli thai si era riversato nelle valli dell'Asia sudorientale dalla sua ridente terra natia ai confini meridionali della Cina, nello stesso modo (e nella stessa direzione) in cui i gruppi chichimechi si erano stabiliti nella valle messicana. Sotto certi aspetti, il successo di Sukhothai ricorda l'ascesa al potere guidata dal dio dei Mexica, inclusa la storia dei rapporti competitivi con altri regni presenti nel suo stesso sistema galattico. Aiutati dal fatto di aver importato i concetti buddhisti singalesi di regalità univer-

sale, e dalla famosa immagine del Buddha che divenne il palladio del loro dominio, i sovrani thai di Sukhothai trasformarono il loro regno da avamposto di terz'ordine del regno khmer di Angkor Wat in Cambogia, a centro di potere indipendente che estendeva il suo dominio su un certo numero di altri principati della regione, sviluppando pretese persino su regioni più distanti.

La capitale Sukhothai era essa stessa un mandala: con al centro il palazzo reale e i principali templi, suddivisa in parti uguali da strade disposte in direzione dei punti cardinali e circondata da tre terrapieni concentrici. Era questa l'area di controllo amministrativo diretto del re di Sukhothai. Al di là di essa si trovavano ulteriori zone concentriche caratterizzate da poteri decrescenti rispetto al centro e versioni più deboli delle sue forme e pratiche regali. La sfera immediatamente al di fuori della capitale era composta da quattro province principali (*Muang*), governate dai figli del re a partire da centri secondari situati nei rispettivi punti cardinali. Ancora più in là si trovava un anello esterno di regni più o meno indipendenti controllati dai loro sovrani tradizionali – la cui fedeltà al sovrano di Sukhothai era spesso problematica. Per quanto la configurazione del regno di Sukhothai in direzione dei punti cardinali simboleggiasse l'estensione universale dell'autorità del sovrano, le sue ambizioni egemoniche eccedevano i reali poteri politici di cui disponeva. Del resto, come tutti gli altri sovrani del Sud-Est asiatico che affermavano di essere re dei re, il monarca Sukhothai inviava periodicamente tributi all'imperatore cinese allo scopo di legittimare la sua autorità nei confronti dei principi rivali e dei re vassalli all'interno dei suoi domini, così come dei governanti dei regimi galattici rivali – che influenzavano a loro volta i titoli cosmocratici: come per esempio l'ex regno tributario di Ayutthaya – che si pensa sia stato fondato da un principe mercante cinese – che sconfisse e assorbì Sukhothai all'inizio del XV secolo. I sovrani Ayutthaya crearono un loro impero siamese, ottennero il riconoscimento dall'imperatore cinese e rivendicarono l'autorità su regni così lontani da non poter essere governati, come l'importante sultanato di Melaka nella penisola malese. Grande impero commerciale a sé stante, Melaka era governata dai discendenti di Alessandro Magno nella sua personalità coranica di Iskandar D'zul Karnain (C.C.E. Brown, 1952). Questa è un'altra

storia, esemplificativa di molti degli aspetti riguardanti la regalità del re straniero, inclusa la pratica conosciuta in Mesoamerica dove, al posto dei re stranieri che diventano re nativi, i re nativi a volte diventano stranieri: cioè assumevano l'identità dei leggendari sovrani della storia mondiale.

I sistemi galattici sono caratterizzati da un sistema di "nobiltà ascendente", per cui i capi delle aree satellite assumono lo status politico, lo stile di corte, il titolo e persino la genealogia dei loro superiori nella gerarchia regionale – che per parte loro imitano il monarca galattico che, in accanita competizione con vassalli ambiziosi e imperatori rivali, pretende a sua volta di governare il mondo. L'effetto strutturale è quello di una certa qual "mimesi galattica" in cui i gruppi periferici assumono sia la struttura sociale sia le cosmologie dei loro superiori regionali. Fatto che ricorda le descrizioni di Edmund Leach, contenute in *Sistemi politici birmani* (1954), dei capi Kachin dell'entroterra che "diventano Shan" acquisendo le tradizioni culturali e ottenendo il sostegno politico dei principi shan – anche quando i principi shan si ritirano nei palazzi birmani o cinesi e acquisiscono lo stile di vita dei loro modelli imperiali. Tali istanze, al di là delle apparenti illusioni di grandezza, potrebbero essere considerate come mosse politiche calcolate; come nel caso in cui un capo kachin degli altopiani, sposando la figlia di un principe shan delle pianure, acquisisce il titolo di Shan e trova un nuovo alleato nella figura del suo principesco suocero. Come racconta Leach, ciò non lo rende meno autorevole come capo dei Kachin, ma potenzialmente troppo potente agli occhi dei suoi compatrioti, a quel punto più inclini a ribellarsi e tornare a uno stato egalitario.

Queste mosse verso l'alto nella gerarchia galattica sono tipicamente causate dalla competizione tra diretti rivali in un determinato ambito politico, che è vinta da quel capo che scavalca le strutture condivise di autorità adottando un sistema di ordine superiore. Gregory Bateson (1935, 1958) la definì "schismogenesi simmetrica", un tipo di conflitto che si basa sul principio secondo cui "qualsiasi cosa tu possa fare, io posso fare di meglio". Competizioni di questo tipo avvengono sia tra gruppi diversi in contrapposizione, sia all'interno dei rispettivi gruppi stessi, a tutti i livelli del sistema galattico, inclusi i tentativi dei gruppi subordinati di

rimpiazzare i loro superiori. Come vedremo brevemente, ciò ha riguardato anche l'ascesa dei Mexica di Tenochtitlan, dalla lotta per il predominio che questi hanno intrapreso contro la città alleata di Tlatelolco fino al rovesciamento dei loro predecessori tepanechi alla guida dell'impero, durante la quale i sovrani mexica hanno acquisito titoli sempre più importanti. Tali pratiche di mimesi galattica suggeriscono che lo spostamento verso l'alto e verso l'interno di gruppi come i Mexica o i Banyoro, passati dall'incivile periferia al centro imperiale, potrebbe essere stato largamente anticipato nella forma strutturale prima di essere raggiunto nella pratica storica. In effetti, gli stessi Mexica che avevano intrapreso quella lunga marcia da Aztlan non erano semplicemente cacciatori chichimechi, ma erano già un popolo agricolo che aveva avuto sovrani illustri ben prima dell'istituzione di un regno tolteco. Messe insieme all'imposizione di forme e pratiche di ordine regale irraggiate da un centro che cerca di estendere il proprio dominio, le dinamiche di tali sistemi galattici, prevedendo scambi di potere e cultura in entrambe le direzioni, risultano essere allo stesso tempo centrifughe e centripete.

Così considerato, il sistema galattico gioca un ruolo fondamentale nella formazione dei regni con re straniero, sia come emanazione dell'agire politico dalla regione centrale, sia come emulazione del centro da parte delle periferie. Nel primo caso, gli effetti delle battaglie fratricide tra principi che si contendono il governo del centro sono una delle principali fonti di diffusione di questa tipologia di regno nei settori periferici dei regimi galattici fino ai suoi margini selvaggi. Quei principi che non riescono a ottenere la corona, compresi quelli che nella prudenza vedevano la più alta forma di coraggio, sono quindi propensi a trasferirsi nelle regioni più periferiche, dove possono stabilire i loro propri regni sia sotto forma di province della madrepatria sia come regni autonomi. E così, con un'unica stirpe reale distribuita su diverse comunità locali, viene a formarsi quel modello di società precedentemente descritto. Un effetto simile si ottiene quando è il sovrano galattico stesso a mettere i suoi figli a capo di province dipendenti. Questa pratica, tuttavia, di solito è limitata alle aree più prossime alla capitale; nelle regioni più distanti, in particolare quelle con popoli di cultura ed etnia differente, i re locali sono normalmente lascia-

ti a capo dei loro domini tradizionali (sembra difatti che quella di Tezozomoc, per lungo tempo sovrano dell'impero Tepanec, sia stata un'eccezione: molti dei suoi figli hanno preso il comando di città satelliti come Tlatelolco, dove hanno dato origine a nuove dinastie). Qui vale la pena notare come i maggiori sistemi galattici, spesso chiamati "imperi" nella letteratura storica, in realtà fossero principalmente sistemi regionali di raccolta tributi piuttosto che regimi unificati e burocraticamente governati. Fatta salva la supervisione delle quote tributarie, non erano direttamente amministrati da funzionari della capitale; anche all'indomani di una conquista, era spesso più prudente lasciare che i re e i capi dei settori periferici rimanessero al loro posto.[9] Il problema nasceva nel momento in cui i suddetti amministratori locali si facevano ambiziosi e decidevano di vantare titoli regali autonomi.

Un altro caso di istituzione dal basso di un re straniero è rappresentato da ciò che gli abitanti delle Figi chiamano "implorare un capo" (*kere turaga*), ovvero insistere affinché un capo locale, spesso il figlio di un famoso sovrano della regione, assuma un potere sempre più grande. L'esempio più noto per quanto riguarda l'Africa è forse quello della dinastia regnante del Benin, fondata da un principe yoruba con il benestare del sovrano della leggendaria Ile Ife su richiesta degli anziani Benin (Bradbury, 1967). Poi ci furono gli anziani di Israele i quali, assediati all'interno dal dissenso e all'esterno dai nemici, chiesero a Samuele che gli venisse dato un re: "Saremo anche noi come tutti i popoli; il nostro re ci farà da giudice, uscirà alla nostra testa e combatterà le nostre battaglie" (1 Sam 8,20). Allontanato perché non ritenuto all'altezza di governare il popolo eletto, Samuele si rivolse a Dio, il quale gli ordinò di dire agli Israeliti che, qualora avessero ottenuto un re, avrebbero avuto di che pentirsi; informati da Samuele sui mali legati al potere regale, gli Israeliti insistettero, e l'Onnipotente dovette cedere. Storia che ricorda quella delle origini di Acamapichtli, re straniero dei Mixteca che fu invitato dagli anziani a prendere il comando di Culhuacan in termini (sospettosamente) simili: "Siamo soli e abbandonati da tutte le nazioni, guidati solo dal nostro dio [...]. Dobbiamo avere un sovrano che ci guidi, che ci diriga,

9. Era certamente questo il caso dell'impero messicano (cfr. Calnek, 1982).

che ci mostri come dobbiamo vivere, che ci libererà, ci difenderà e ci proteggerà dai nostri nemici" (Duran, 1994, p. 49). In alternativa, un sovrano nativo poteva semplicemente rivendicare l'appartenenza a una potente o leggendaria dinastia straniera, stratagemma adottato in alcuni territori cinesi di confine attraverso cui certi governanti "barbari" entravano a far parte della prestigiosa discendenza degli Han (Backus, 1981); alcuni capi dei Galli, dal canto loro, dichiaravano di discendere dagli imperatori romani per linea giuliana o augustea (Drinkwater, 1978). Tornando ai Mexica, c'è da sottolineare come questi non fossero l'unico popolo chichimeco ad aver avuto sovrani che si erano appropriati di un'identità tolteca, ma poiché tale mossa ambiziosa è stata quella più decisiva per la storia del Messico, concludo analizzandola in modo un po' più dettagliato.[10]

CHICHIMECHI E TOLTECHI

Il sistema di governo con re straniero sviluppato dai Mexica nel XIV secolo non è emblematico solamente nella forma. Al contrario, le sue origini vanno ricondotte almeno in parte a una certa dinamica tipica dei sistemi galattici: quella rivalità scismatica tra avversari compatrioti che spingeva una fazione a sconfiggere l'altra in virtù dell'appropriazione di un ordinamento sociale più alto proveniente da una regione più ampia. Mi riferisco al conflitto che ha visto contrapposte le due comunità mexica di Tenochtitlan e Tlatelolco. Il fatto che Tlatelolco abbia avuto origine separandosi da Tenochtitlan indica che la loro relazione era stata antagonistica fin dall'inizio (Duran, 1994, p. 47). Come raccontato nel *Codex Ramirez*, quando gli anziani di Tenochtitlan decisero di aver bisogno di un re tutto loro, fu per via delle "attività sediziose dei loro concittadini a Tlatelolco" (Ramirez, 1903, p. 37). Secondo Frey Duran, i Tenochca temevano che Tlatelolco volesse dominarli, così decisero di ribaltare la situazione e mettersi sotto la protezione di un re che li guidasse alla conquista dei loro com-

10. A tal proposito cfr. Ixtlilxóchitl (1840); Tezozomoc (1853); Sahagún (1953-1982, pp. 8 e 10); Soustelle (1963); Davies (1974, 1977, 1980); Bray (1978); Clendinnen (1991); Nicholson (2001); E. de J. Douglas (2010).

patrioti Mexica. Anche se per molto tempo ciò non accadde – i cittadini di Tlatelolco si rifiutarono di riconoscere il dominio di Tenochtitlan, e anzi si affrettarono a incoronare re uno dei figli di Tezozomoc, sovrano tepaneco – secondo il tipico processo di schismogenesi simmetrica i Tenochca ottennero poi il loro re come le altre nazioni. E al di là del contrasto con Tlatelolco, questo re permetterà poi ai Tenochca di raggiungere una condizione più elevata di quanto non avessero avuto sotto la guida dei sovrani tepanechi di Azcapotzalco, territorio entro il quale risiedevano.

A spingere gli anziani mexica a desiderare di avere un sovrano che provenisse da Culhuacan, infatti, fu anche la relazione problematica che questi intrattenevano con i loro signori tepanechi di Azcapotzalco. O almeno così devono aver pensato i Tepanechi, che si affrettarono a raddoppiare gli obblighi tributari di tutta Tenochtitlan, includendo l'imposizione di alcune forme di pagamento particolarmente complicate. Tuttavia, ad averla poi vinta sui Tepanechi e su Tlatelolco sarebbero stati gli anziani di Tenochtitlan, che con l'acquisizione di un sovrano da Culhuacan di origine tolteca, la più nobile del Mesoamerica, avrebbero stabilito una connessione tra i Mexica e la grande Tollan, capitale di antica memoria, nonché con il suo primo re Quetzalcoatl. Gli anziani mexica, che in questo caso avevano interpretato la parte emblematica degli incoronatori di re, diedero così vita a un sistema fatto di sovrani toltechi importati che regnavano su soggetti indigeni chichimechi, riproducendo altresì quella ricorrente tradizione che potremmo definire come forma normativa della regalità mesoamericana.[11]

Tuttavia, a ostacolare una corretta ricostruzione storiografica del potere regale dei Mexica è stata la presenza di versioni discordanti riguardo alla discendenza di Acamapichtli, capostipite della dinastia. Mentre alcune varianti rappresentano chiaramente anomalie ispirate dalla lealtà civica degli storici in questione, i testi più credibili offrono due versioni contraddittorie che, secondo le principali norme di discendenza e successione patrilineare, vedo-

11. Il reclutamento da parte dei Mexica di un sovrano tolteco, in contrasto con quello di un "signore dei Chichimechi" da parte dei Tepanechi, implicava una forma secondaria di schismogenesi: una competizione per differenziazione del tipo che Bateson definì "schismogenesi complementare" di cui un altro esempio eclatante verrà discusso in seguito a proposito di Texcoco.

no Acamapichtli o come re tolteco dei Mexica, o come re mexica di complementare filiazione tolteca. Come riferito in particolare da Motolinia (1951, pp. 77-78), la più solida versione tolteca include un'altra tipica caratteristica delle tradizioni di re straniero: il fondatore della dinastia è il principe di un grande paese il quale, non riuscendo a succedere al padre, decide di emigrare in un paese in cui il popolo locale, riconosciute le sue virtù regali, lo accoglie poi come sovrano. Nello stesso testo, il padre di Acamapichtli, tredicesimo nella linea di successione dei re toltechi di Culhuacan, era stato assassinato da un ribelle che aveva usurpato il suo trono, costringendo il giovane principe a fuggire dalla città e rifugiarsi a Tenochtitlan. Nella seconda versione, tuttavia, il padre di Acamapichtli era un illustre Mexica che era rimasto a Culhuacan dal tempo in cui il suo popolo era passato di lì lungo il percorso migratorio; qui aveva sposato una delle figlie del re Culhua, la madre di Acamapichtli. Sebbene questa versione sia forse la meno plausibile – perché implica l'esistenza di un'alta nobiltà mexica *ante litteram* – deve comunque essere considerata come storicamente rilevante, se non altro in quanto è la più popolare tra le due. In effetti, vi sono buone ragioni per supporre che entrambe fossero largamente diffuse al tempo della conquista spagnola dal momento che presentano valori politici validi seppur diversi e si adattano funzionalmente a numerosi contesti. Entrambe le versioni, in sostanza, hanno qualcosa di vero.[12]

Fondamentalmente, l'identità tolteca dei sovrani mexica guarda verso l'esterno e rivendica una discendenza più prestigiosa di quella dei sovrani rivali; questa è la regalità nel suo aspetto estraneo.

12. Se, a proposito di Acamapichtli, ho definito come "la più solida versione tolteca" quella della sua discendenza da Culhuacan per ramo paterno, non è solo perché la nobiltà, tra i Mexica, doveva essere trasmessa patrilinearmente – mentre, nella seconda versione, i figli di Acamapichtli discendevano dalla madre invece che dagli anziani del *calpulli* (unità territoriali) – ma anche in base a episodi come quelli descritti da Duran (1994, p. 68), dove Tezozomoc non riesce a dissuadere certi nobili tepanechi dal cercare la morte del figlio di sua figlia, il governatore mexica Chimalpopoca; i nobili infatti sostengono che "anche se Chimalpopoca proviene dalla stirpe tepaneca, questa relazione è passata attraverso una donna e, poiché per parte di padre era figlio di un Azteco, sarebbe sempre stato ben disposto verso il popolo di suo padre e non verso quello di sua madre". Nella discussione di Sahagún sulle relazioni di parentela, "il proprio padre" è descritto come "la fonte del lignaggio, l'inizio della discendenza" (1953-1982, 10.1); non c'è dunque traccia di una tale valorizzazione della maternità.

Laddove, al contrario, un'identità prevalentemente mexica guarda verso l'interno, al rilievo raggiunto con l'aiuto del loro particolare nume tutelare, Huitzilopochtli; e questo è il potere regale nel suo aspetto indigeno-esclusivo. L'avere una genealogia puramente tolteca rende i sovrani mexica chiaramente diversi e superiori rispetto ai loro sottoposti "chichimechi" non solo a Tenochtitlan, ma nell'intera regione del Mesoamerica abitata da popoli di quel tipo. Al tempo stesso, conferisce la più alta legittimità possibile alle rappresentazioni che i Mexica danno di se stessi e del loro impero come "Culhua", e del loro re come "Signore dei Culhua" – probabilmente in contrapposizione al sovrano tepaneco che si autodefiniva "Signore dei Chichimechi". D'altra parte, la questione della paternità dei sovrani mexica rimase rilevante in quanto collegava direttamente i governanti alla fonte divina del loro potere sovrano, il dio Huitzilopochtli. Guardiano delle loro fortune fin dal tempo in cui erano ancora Chichimechi dell'arido Nord, Huitzilopochtli è stato a volte identificato con il Sole. In quest'ultima veste incarnava la figura centrale attorno a cui ruotavano i riti sacrificali umani, che servivano a sostenere quel corpo celeste e, al tempo stesso, a testimoniare il potere terreno del sovrano. In breve, la paternità mexica del re Acamapichtli, che lo collegava a Huitzilopochtli, era fondamentale per la legittimità dei suoi discendenti regali tanto quanto la sua paternità tolteca. Infatti, in quanto fonte del potere dei governanti mexica, l'affiliazione con Huitzlopochtli era la condizione d'esistenza della loro egemonia tolteca. Ne consegue che, fino a quando i Mexica sono rimasti al potere, entrambe le genealogie hanno continuato a essere storicamente rilevanti – con grande costernazione degli studiosi professionisti, che hanno assoluto bisogno di sapere quale tra le due sia quella "vera". Ma se davvero una fosse vera e l'altra no, ciò servirebbe solo a confermare l'astuta osservazione di Nigel Davies (1977, p. 71) secondo cui la storia dei Mexica può consistere nella rievocazione di eventi leggendari che non hanno mai avuto luogo – come il ritorno di Quetzalcoatl o di Lono (il capitano Cook), per esempio.

Difatti, se guardiamo al *Codex Chimalpahin* (Chimalpahin, 1997, pp. 69-71), scopriamo che la doppia genealogia di Acamapichtli ripercorre il modello delle ambigue origini dei sovrani precedenti, a volte descritti come "capitani-generali", che hanno

presieduto le ultime fasi della migrazione dei Mexica dalla patria dei Chichimechi. Anche qui erano presenti re stranieri che potevano rivendicare un legame con i Toltechi: il primo di loro, Huehue Huitzilihuitl, discendeva infatti dal sovrano di Xaltocan; e Xaltocan, secondo alcuni resoconti, fu fondata da migranti fuggiti da Tollan dopo la sua caduta (Bierhorst 1992, p. 41; Davies, 1980, p. 91).[13] Definito nel testo di Chimalpahin come "il primissimo sovrano dei Mexica", secondo una delle varianti Huehue Huitzilipochtli era il figlio di un principe di Xaltocan e di una donna dei Mexica, tra i quali egli aveva vissuto.[14] Stando alla versione simmetrica e inversa, Huehue Huitzilihuitl discendeva invece da una figlia del sovrano Xaltocan sposata con uomo mexica, quindi tolteco per linea materna e non paterna. Ancora una volta, come indica il *Codex*, in un modo o nell'altro "il primissimo sovrano dei Mexica" risulta essere il nipote di un re straniero, e perciò superiore ai sacerdoti e agli anziani nativi che un tempo avevano guidato la migrazione da Aztlan. Una vera e propria serie di re stranieri.

Ritornando alla regalità di Acamapichtli, questo sovrano neotolteco ha inaugurato una società nuova, dominata da un'aristocrazia di nuova costituzione. Come nei sistemi di re straniero in generale, la base contrattuale era ancora una volta rappresentata dall'unione del principe straniero con le figlie dei capi nativi. Gli "anziani" di Tenochtitlan, ben venti capi di *calpulli* (secondo una delle varianti), fornirono volontariamente alcune mogli a Acamapichtli: per compassione, come si dice comunemente, visto che la sua prima moglie, una principessa di Culhuacan, era sterile. Da ciò emerge un ordinamento che integra nei membri della famiglia reale le componenti fondamentali della società: nativo e stranie-

13. Tuttavia, Xaltocan è più comunemente considerata come una città di Otomi (Davies, 1980; E. de J. Douglas, 2010), anche se ci sono elementi che lasciano pensare che i suoi sovrani avessero connessioni genealogiche più elevate che includevano quella con Culhuacan (Davies, 1980, p. 91, *et passim*).

14. A Huehue Huitzilihuitl, che fu ucciso dagli abitanti di Culhuacan a Chapultepec nel 1299, succedette Tenoch, il quale guidò poi i Mexica a Tenochtitlan. A succedere a quest'ultimo fu poi Acamapichtli, primo del nuovo regime dei *tlatoani* (Huehue Huitzilihuitl [I] non deve essere confuso con il figlio e successore *tlatoani* di Acamapichtli, chiamato anch'egli Huitzilihuitl [II].) Davies (1980, p. 202) ritiene che una nobiltà mexica fosse sicuramente esistita molto prima della dinastia inaugurata da Acamapichtli.

ro, chichimeco e tolteco. Discendendo da un antenato comune, la progenie di questa alleanza tra Acamapichtli e le donne mexica andrebbe a formare una nobiltà (*pipiltin*) di filiazione tolteca – si potrebbe persino parlare di una stirpe reale – ripartita in un insieme di gruppi distinti di origine chichimeca, ognuno dei quali è imparentato per via materna con un qualche sottogruppo della nobiltà (dozzine di regni dello stesso tipo si ritrovano anche in Africa). La presenza di nobili di alto rango nelle diverse unità territoriali *calpulli* potrebbe essere spiegata dal fatto che gruppi di nobili del tipo appena descritto, i quali non possedevano terre, si erano stabiliti in un primo momento a Tenochtitlan andando a vivere assieme ai loro parenti materni.

Alcuni dei capi nativi coinvolti nell'istituzione del potere regale di Acamapichtli divennero poi essi stessi "signori" sotto il nuovo regime. Come abbiamo visto, anche questa è una caratteristica tipica dei sistemi di governo di re straniero: il conferimento di cariche statali a capi indigeni, in particolare come consiglieri del re e sommi sacerdoti del regno. A tal proposito il *Codex Ramirez* (Ramirez, 1903, p. 38) riferisce come al tempo del regno di Acamapichtli ci fossero "ancora alcuni degli uomini che avevano compiuto il viaggio dal lontano paese fino al Messico, uomini che diventarono poi gli anziani, i signori, dotati di alte cariche e responsabili della gestione del regno" (*ibidem*, p. 36). Almeno fino al tempo dell'ascesa al trono di Huitzilopochtli, figlio di Acamapichtli, questi illustri indigeni avevano il compito di incoronare il re, operando come un "collegio elettorale di sacerdoti, anziani e funzionari di calpulli" (Davies, 1977, p. 198). E continuarono a essere una forza importante nel governo fino a quando la vittoria sui Tepanechi del 1427, inaugurando l'era imperiale, portò immediatamente all'arricchimento della nobiltà attraverso la distribuzione del bottino e delle proprietà patrimoniali, conferendo a questa potere militare e politico. "Anche se i figli e i nipoti di Acamapichtli sembrano aver collaborato strettamente con i capi tradizionali fino al 1426", scrive Edward Calnek, "evidentemente non erano autorizzati a prendere o eseguire decisioni importanti fino a quando non ottenevano il consenso di una forte assemblea popolare in cui i capi tradizionali mantenevano una voce dominante" (1982, p. 53). Dopo la sconfitta dei Tepanechi a Azcapotzalco, il *tlatoa-*

ni Itzcoatl si impegnò nel conferire titoli alla nobiltà – e a dare i libri alle fiamme, così che la gente comune non potesse ficcare il naso in ciò che non li riguardava. Ciononostante, "fino alla fine del regno di Ahuitzotl (1502), i cittadini comuni continuarono a ricoprire posizioni di rilievo all'interno della corte imperiale, surclassando in alcuni casi i nobili d'origine in virtù dei loro servigi" (Calnek, 1974, p. 203; cfr. P. Carrasco, 1971). Per mezzo di una celebre riforma, Montezuma II abolì poi tale sistema, limitando la possibilità di svolgere i servizi ufficiali legati al palazzo, alle città e alle province, a quei nobili di pura e incontaminata discendenza, escludendo così le persone nate da una "umile donna" in quanto "egli considerava che chiunque fosse nato da una donna di umili condizioni o da una schiava, avrebbe potuto essere simile a sua madre, e quindi ineleggibile per il suo servizio" (Duran, 1994, p. 395). Quel che qui viene rigettato è la formazione originaria dell'ordinamento politico attraverso il matrimonio del re straniero con le figlie dei capi nativi, e dunque l'istituzione di una nobiltà di maternità indigena. Il fondamento dualistico che caratterizza i sistemi di re straniero, consistente in indigeni e nuovi arrivati stranieri di natura e funzioni complementari, rimane comunque evidente in molti altri aspetti della cultura – come testimonia il perdurare dell'idea di un mondo composto fondamentalmente da Chichimechi e Toltechi.[15]

Più che del potere politico dei capi nativi, le cronache parlano generalmente della presenza di questi in molte parti del Messico in termini che indicano la loro antichità, le loro funzioni sacerdotali, la loro anzianità di parentela e, in particolar modo, il loro rapporto privilegiato con la terra.

Poiché la prole di stirpe reale è stata messa al mondo dalle loro figlie, questi possono essere descritti come "nonni" dei sovrani e del regno, o come "anziani" o "padri" rispetto all'aristocrazia di recente insediamento, oppure come "leader originari" o "capi fondatori". Tutti questi sono ancora appellativi comunemente usati per descrivere i sottostanti popoli autoctoni, ma l'aspetto più

15. "Ci sono due tipi di persone in questa terra che esistono ancora oggi, secondo varie storie; i Chichimechi sono i primi e i Toltechi i secondi [...]" (Davies, 1980, p. 79).

significativo a questo riguardo è l'associazione che viene stabilita tra le persone native e la terra, in contrasto con l'aristocrazia straniera e celestiale. Ho accennato in precedenza a quel passaggio del *Codex Chimalpopoca* in cui si fa riferimento a certi Chichimechi come ai "proprietari terrieri" e ai "fondatori" del paese. In un altro passaggio, l'opposizione tra sovrani stranieri e proprietari terrieri indigeni viene invece confermata in riferimento a quanto accaduto in una città di Chalco:

> Questo fu l'anno [7 coniglio, 1486] in cui Itzcahuatzin fu fatto signore [apparentemente dai Mexica], dando vita a una nuova dinastia a Chalco Tlacochcalco. A tollerarlo lì, dal momento che non avevano alcuna ambizione di essere principi, furono i proprietari terrieri Tlatecacayohuaque Chalca. (Bierhorst, 1992, p. 117)

Allo stesso modo, nella pratica se non anche nel nome, a essere i principali proprietari terrieri erano i *calpulli* originari di Tenochtitlan. A quanto pare la nobiltà non divenne una classe terriera fino a quando non ebbe acquisito proprietà come bottino delle conquiste mexica (Tezozomoc, 1853, 1, pp. 40-41). La distribuzione delle terre conquistate da Itzcoatl ai nobili capitani delle prime guerre di espansione dei Mexica è descritta da Tezozomoc (*ibidem*, 1, pp. 40-41, 69-70) come un atto caritatevole, date le condizioni di impoverimento cui questi erano andati incontro, e la necessità che avevano di provvedere alle loro famiglie e ai loro discendenti. A differenza delle proprietà – con annessi abitanti – ottenute dal re e dalla nobiltà guerriera, il bottino dei comuni cittadini mexica era consistito solo in terre comuni utili al mantenimento dei templi dei *calpulli* (Duran, 1994, pp. 81-82).[16]

La stessa opposizione tra una popolazione indigena associata alla terra e un'aristocrazia conquistatrice di derivazione straniera veniva replicata dalle due divinità principali, Tlaloc e Huitzi-

16. Nella riflessione sul possesso del territorio compiuta da Ixtlilxóchitl (1840, 1, pp. 242-243) e riferita allo stesso periodo, i terreni dei *calpulli* costituivano la maggior parte del territorio della città o del villaggio. Sebbene fossero possedute dalla gente comune ed ereditate dai loro figli o parenti, le stesse erano anche descritte come terre appartenenti al re e alla nobiltà (e dunque da loro governate?). Ixtlilxóchitl fa riferimento anche a una tipologia di terra posseduta dalla "vecchia" o "passata" nobiltà, segno della presenza di un sistema di re straniero.

lopochtli, e dai loro rispettivi sacerdoti nel tempio principale di Tenochtitlan. Contrariamente a Huitzilopochtli, divinità solare dei nuovi arrivati Mixtechi, Tlaloc era il capo degli antichi dei della terra, dunque associato alla fertilità terrestre e agricola. "La loro doppia presenza al culmine del mondo religioso", commenta Jacques Soustelle (1963, p. 88), "consacrava la sintesi delle due ideologie fondamentali del Messico, fuse dagli Aztechi divenuti nazione dominante." E più in particolare, come osservò Edward de J. Douglas:

> La metà del tempio destinata a Tlaloc, così come quella destinata a Huitzilopochtli, simboleggiava una montagna, il Tonacatépetl, "Montagna del nostro sostentamento", l'equivalente di Coatepetl ["Montagna del serpente", luogo di nascita di Huitzilopochtli e luogo della sua conquista iniziale – quella di sua sorella e dei suoi fratelli]. Gli opposti complementari dell'edificio – Coatepetl e Tonacatepetl, Sud e Nord, cielo e terra, sole e pioggia, fuoco e acqua, giovani e vecchi, stranieri e nativi, Mexica/Chichimechi e pan-mesoamericani/Toltechi – evocavano come metafora difrastica la qualità fondamentale dell'essere e, più specificamente [...] la guerra, forza creativa dell'esistenza. (2010, p. 100)

Ciò che colpisce maggiormente è il modo in cui il dualismo di base della monarchia con re straniero viene riprodotto in epoca pre-conquista nei rapporti tra i "Chichimechi" di Texcoco e i "Toltechi" mexica (Ixtlilxóchitl, 1840; Townsend, 1987; Douglas, 2010; Duran, 1994). Questa Triplice Alleanza fu piuttosto una diarchia in cui il sovrano di Texcoco – in particolare il famoso re Nezhualcoyotl – che portava il titolo ereditato di "Signore dei Chichimechi", appariva come secondo per autorità rispetto al "Signore di Culhua". I re di Texcoco adottarono il dio tutelare mexica, Huitzilopochtli, e lo posero accanto a Tlaloc nel tempio centrale della loro città. Inoltre, almeno fin dal tempo del regno di Montezuma I, inaugurato nel 1440, i governanti di Texcoco furono anche incaricati di eleggere il re di Tenochtitlan. Erano dunque i re chichimechi di Texcoco che legittimavano i re toltechi dei Mexica: Nezhualcoyotl e il suo successore Nezhualpilli furono i principali elettori dei sovrani mexica *tlatoani*, e quelli che materialmente li incoronavano durante le cerimonie di investitura.

Il titolo di Signori dei Chichimechi rappresentava per i sovrani di Texcoco la loro discendenza dal leggendario conquistatore chichimeco Xolotl, considerato il fondatore di un grande "impero" nella valle del Messico.[17] In conformità con le classiche tradizioni di re straniero, le vicende legate alla storia del popolo texcoco li vedono come "primitivi" Chichimechi che, guidati da Xolotl, avevano preceduto i Toltechi "civilizzati" nell'occupazione della valle. Nella lettura che Eduardo de J. Douglas fornisce dei vecchi documenti texcoco, come per esempio la *Mappa di Tlohtzin*, gli antenati chichimechi sono descritti come "auto-generanti e autoctoni, come gli antenati mixtechi"; mentre nel *Codice Xolotl* e nella *Mappa di Quinitzin*, "i Toltechi sono i migranti e i Chichimechi gli abitanti nativi [...]" (2010, pp. 55, 58; cfr. Bierhorst, 1992, p. 5, per una tradizione analoga). Descrivendo gli antenati come autoctoni, le tradizioni di Texcoco si distaccano da quelle narrazioni comuni secondo cui i Chichimechi si erano spinti verso la valle dopo il crollo della tolteca Tollan. Ma questa non è l'unica anomalia che si riscontra in merito all'identità chichimeca degli abitanti di Texcoco.

L'anomalia più interessante riguarda il fatto che i sovrani di Texcoco, al di là dell'identità chichimeca, si consideravano come affiliati genealogicamente e culturalmente ai Toltechi in modo sostanzialmente simile a quanto facevano i re mexica, che sostenevano di essere i Signori di Culhua. A partire da Noztzin e Tlohtzin, diretti successori di Xolotl, i fondatori della dinastia texcoco si sposarono e generarono i loro successori con donne tolteche: spose e madri che, come nota Douglas, "trasmettono la cultura e l'eredità tolteca alle loro figlie e, in seguito, anche ai loro discendenti maschi" (Douglas, 2010, p. 105). I discendenti maschi acquisiscono tale eredità dunque solo in seguito, e conservano per alcune generazioni l'identità chichimeca dei loro padri. Tholtzin, nipote di Xolotl, era chichimeco sebbene sua madre Azcaxochiti, moglie di Nopaltzin, fosse una tolteca appartenente alla casa reale di Culcanan – stesso tipo di alleanza attraverso cui Acamapichtli diede il via all'eredità tolteca dei re mexica. In un'altra versione

17. L'altro titolo del re di Texcoco, "Signore di Alcohua", in quanto eredità dell'"impero" di Xolotl, veicolava la stessa connotazione chichimeca di "Signore dei Chichimechi".

esemplare, due membri della corte di Xolotl si erano invece trasferiti e sposati con le figlie del sovrano di una città tolteca, e ciascuna delle coppie aveva poi avuto una figlia e un figlio. Le femmine erano tolteche, i maschi chichimechi (*ibidem*, p. 223, n. 46). Questo modello di affiliazione suddiviso in linee di discendenza separate secondo cui i maschi sono chichimechi e le femmine tolteche è quello che effettivamente si ritrova raffigurato negli schemi contenuti nei documenti che riguardano Texcoco. Se questo sia stato un espediente ideato dall'illustratore per rappresentare una doppia discendenza – patrilineare e matrilineare – è difficile da dire.[18] Ma non c'è dubbio sul fatto che l'autorappresentazione dell'aristocrazia di Texcoco come "chichimeca" sia arbitraria: tanto arbitraria quanto politica.

Come disse il moribondo re di Texcoco Ixtlilxochitl a suo figlio Nezhualcoyotl, "non dimenticare che sei Chichimeco" (Ixtlilxóchitl, 1840, p. 127).

L'identità tolteca che i re mexica rivendicano è, di conseguenza, ugualmente arbitraria, poiché il loro essere discendenti dai re di Culhuacan non li differenzia da quei governanti chichimechi che potrebbero vantare origini simili. Più che in una sorta di identità prescrittiva, il processo in gioco si traduce in una forma ad alto rischio di schismogenesi complementare in cui i principali regni si posizionano selettivamente l'uno di fronte all'altro, adottando valori contrapposti a partire da uno stock comune di tradizioni culturali. Texcoco era stata coinvolta in un simmetrico conflitto di tipo schismogenetico con i Tepanechi di Azcapotzalco già prima dell'ascesa dei Mexica e della formazione della Triplice Alleanza. Quando il governatore tepaneco Tezozomoc si proclamò "Signore dei Chichimechi", fatto che gli Alcohua considerarono come una specie di usurpazione, non passò molto tempo prima che il re di Texcoco, Ixtlilxochitl, decidesse di surclassarlo e farsi incoronare come "Monarca universale" e "Signore di tutta la Terra" (Davies, 1980, p. 56). Quando i Mexica arrivarono dichiarandosi Toltechi

18. In questo contesto, l'enfasi sulla matrifiliazione in un ordine altrimenti patrilineare non è necessariamente indicativa di un sistema cognatico o a doppia discendenza (cfr. Calnek, 1974; Kellogg, 1986), in quanto un ordine di parentela che predilige la successione patrilineare e l'affiliazione al gruppo implica comunemente relazioni di vita complementari con parenti affini/materni (Leach, 1961; Sahlins, 2013).

e il loro sovrano assunse il titolo di "Signore di Culhua", non si trattò tanto di quel gioco di tipo simmetrico che Bateson chiamava "schismogenesi complementare", che funziona piuttosto per rivendicare uno status "diverso da e meglio di" quello dell'altra fazione.[19] In virtù di tali opposizioni, può entrare in funzione un complesso insieme di valori: dal punto di vista dei Toltechi civilizzati, i Chichimechi erano semplici "barbari"; questi ultimi dal canto loro si consideravano invece "forti e grandi guerrieri" dell'entroterra in contrapposizione agli artisti e artigiani toltechi che abitavano in città. D'altra parte, come ha sottolineato Bateson (1935, 1958), nella misura in cui tali valori contrastanti sono complementari e interdipendenti, il conflitto tra di essi può raggiungere un punto di equilibrio e uno scambio reciproco.[20] Sembra giusto dire che questo è quello che è successo nel caso dei "Chichimechi" di Texcoco e dei "Toltechi" mexica, senza dubbio motivati da una situazione politica in cui l'alleanza era la soluzione più sensata.

Concludo, quindi, con uno dei tanti insegnamenti che può dare l'antropologia partendo da simili storie di società interagenti e interdipendenti. Chiaramente, queste società si formano in relazione l'una con l'altra: forse al punto che la legittimità dei loro governanti dipende dalle loro origini straniere – regalità straniera – oppure che questi governanti prendono in prestito concezioni di autorità che travalicano il loro effettivo potere politico – mimesi galattica. La lezione che ne va tratta è che l'antropologia è rimasta a lungo complice di un grande scandalo teorico, fintanto che è stata inutilmente impegnata a spiegare le culture dal loro interno come se queste fossero auto-modellanti, quando invece ogni singola differenza che le caratterizza si è formata nella relazione con l'altro: la schismogenesi. "Le società umane non sono mai sole", come diceva Lévi-Strauss (1952, p. 9), anche se avrebbe potuto aggiungere che gli antropologi – come altri nelle scienze umane – hanno generalmente agito come se lo fossero. Non entrerò nel

19. In altri registri, la doppia pretesa dei Mexica di essere Chichimechi e Toltechi – o in alternativa adoratori di Huitzilopochtli e Tlaloc – quindi come Signori del Cielo e della Terra – in effetti simmetricamente sarebbe addirittura superiore al Signore di tutta la Terra.

20. Per un esempio eccellente, vedi lo studio di Lévi-Strauss (1971) sulla differenziazione e la riconciliazione dei popoli nativi americani Mandan e Hidatsa.

merito delle motivazioni, che vanno dal predominio delle concezioni nazionaliste ai limiti della pratica etnografica, dalle quali deriva l'abituale inclinazione epistemologica di indagare le culture come monadi isolate. Basti notare che, con alcune importanti eccezioni come gli studi sulla globalizzazione e sui sistemi mondiali, praticamente tutti i nostri tradizionali paradigmi di ordine culturale e di sviluppo – funzionalismo, funzionalismo strutturale, materialismo culturale, evoluzionismo, marxismo di base e sovrastruttura, la nuova ontologia e la vecchia ecologia, i modelli di cultura, persino il discorso, l'episteme e la soggettività postmodernista – tutti questi paradigmi suppongono che le forme, le relazioni o le configurazioni in questione siano situate all'interno di uno schema culturale più o meno coerente, e che le articolazioni e le dinamiche presenti in tale schema siano le uniche questioni teoriche in gioco. Lo strutturalismo francese ha avuto un percorso travagliato in questo senso, allo stesso modo orientato verso l'interno così a lungo da basarsi sulle nozioni saussuriane di un campo semiotico sistematico in cui "*tout se tient*", ma da cui sono scaturite le permutazioni interculturali delle strutture mitiche di Lévi-Strauss. In linea di massima, tuttavia, come affermava sinteticamente Fredrik Barth decenni fa: "In pratica tutta la teoria antropologica poggia sulla premessa che la variazione culturale è discontinua: che vi sono aggregati di persone che condividono essenzialmente una cultura comune, e delle differenze tra loro connesse che distinguono ciascuna di queste culture come separata da tutte le altre" (1969, p. 33).

Lo scandalo è che chiaramente ed empiricamente le cose non stanno così, né lo sono mai state. La stragrande maggioranza delle società note all'etnografia e all'archeologia, per quanto lontano nello spazio e nel tempo si voglia andare, hanno formato la loro condizione all'interno di campi di "altri" culturali. Proprio mentre Immanuel Wallerstein (1976) stava sviluppando il concetto di un sistema mondiale capitalista, Stanley Tambiah aveva elaborato il sistema galattico, e Kajsa Ekholm (1980) e Jonathan Friedman (1992) avevano scoperto la storia lunga cinquemila anni delle configurazioni regionali nucleo-periferia focalizzate sulle civiltà dominanti (cfr. Ekholm, Friedman, 1979). Senza dimenticare la discussione analoga di Alfred Kroeber (1945) sull'ecumene eurasiatico

e sui suoi margini sottosviluppati, le argomentazioni di Morton Fried (1975) sulle relazioni tra Stati incontaminati, Stati secondari e tribù dipendenti, e la descrizione di Aidan Southall (1988) sugli "Stati segmentari". Già prima, Kroeber (1947) e Clark Wissler (1938) stavano mappando le "aree culturali" native americane che erano parimenti incentrate su certe "culture dominanti" o contrassegnate da "climax culturali". Più di recente, per quanto riguarda i popoli del Medio Sepik della Nuova Guinea, Deborah Gewertz (1983), Anthony Forge (1990), Simon Harrison (1990) e Dan Jorgensen (1990c, 1996) – che si è concentrato su quelli delle sorgenti del Sepik – hanno documentato etnograficamente tali sistemi regionali focalizzandosi rispettivamente sui popoli iatmul e telefol. Questi studi evidenziano come, per mezzo degli effetti dimostrativi delle ripetute guerre e della comprovata efficacia degli spiriti e dei rituali adottati dai popoli più prestigiosi, anche nelle zone tribali esistono modelli regionali di relazioni di nucleo-periferia analoghi ai sistemi galattici delle "culture alte". In gioco potrebbe esserci anche un certo grado di dominio economico, nella misura in cui la prosperità agricola dei popoli periferici dipende dai rituali controllati dai gruppi centrali. In sintesi, questo sistema gerarchico di "interculturalità", come può essere chiamato, rappresenta in molti luoghi la normale condizione degli affari culturali. Forse ovunque. Ho il sospetto, partendo dalla mia conoscenza limitata dei testi sui nativi del Mesoamerica e dalle brillanti analisi accademiche fatte su di loro, che tale interculturalità sia ugualmente una caratteristica della storia dei Mexica. Sembra appropriato, quindi, lasciare l'ultima parola al più grande studioso delle relazioni interculturali tra i popoli nativi americani, Lévi-Strauss:

> È ormai tempo che l'etnologia si liberi dall'illusione creata di sana pianta dai funzionalisti, i quali scambiano quei limiti pratici entro cui vengono confinati dal genere di studi che preconizzano per proprietà assolute degli oggetti a cui li applicano. Il fatto che un tecnologo si trinceri per uno o due anni entro una piccola unità sociale, un gruppo o un villaggio e si sforzi di coglierlo come totalità, non è una ragione per credere che a livelli diversi da quello in cui lo pongono la necessità o l'opportunità, questa unità non si dissolva in gradi diversi in insiemi che restano di solito insospettati. (1971, p. 572)

5

IL POPOLO COME BALIA DEL RE

APPUNTI SPARSI SU SOVRANI VISTI COME BAMBINI, RIVOLTE FEMMINILI E IL RITORNO DEGLI ANTENATI DEFUNTI NEL MADAGASCAR CENTRALE

David Graeber

L'istituto della regalità incarna una sorta di paradosso: i re sono, infatti, sia onnipotenti sia inermi. Da una parte, l'essenza della sovranità risiede nel potere del sovrano di fare ciò che vuole con i suoi sudditi e con i loro possedimenti – e quanto più assoluta è la monarchia, tanto più assoluto, arbitrario e incontrollabile tenderà a essere questo potere. Dall'altra, in parte proprio per questa stessa ragione, i sovrani dipendono dai propri sudditi: sono quelli apparentemente sotto il loro potere a mettere a loro disposizione cibo, vestiti, dimore e ad assisterli nei loro bisogni di base – e quanto più assoluto è il potere del sovrano, tanto maggiore tenderà a essere anche questa dipendenza.

Per coloro che conoscono la filosofia europea, questa osservazione richiamerà immediatamente alla mente la dialettica servo-padrone di Georg Wilhelm Friedrich Hegel, secondo la quale il conquistatore, riducendo il proprio rivale in schiavitù, inizia a dipendere da lui per sostentarsi, mentre il conquistato, con il suo lavoro, raggiunge almeno una sorta di autonomia paradossale. Hegel, tuttavia, non fu affatto il primo ad aver notato questa dinamica. Ci sono stati tempi e luoghi, lontani dalla Germania di Hegel, in cui questo paradosso si poneva al centro dell'idea stessa di regalità, non solo nelle riflessioni dei filosofi, ma nella vita rituale che circondava i sovrani stessi.

In questo saggio, mi piacerebbe esplorare uno di questi casi. Nel regno di Merina, nell'altopiano centrosettentrionale del Madagascar, i re venivano spesso rappresentati come neonati, bambini piccoli o adolescenti petulanti, in virtù della loro natura ostinata, dif-

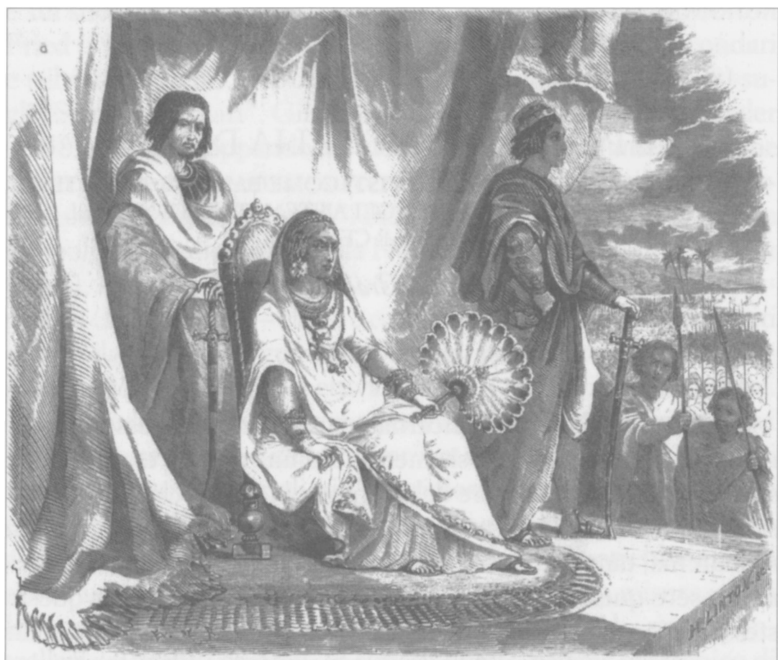



Figura 5.1 Ranavalona, regina del Madagascar, e i suoi legittimi eredi.

ficile e della loro totale dipendenza dai propri sudditi. Definire le istituzioni governative in questo modo creava una peculiare alchimia morale per cui l'egoismo, l'arroganza, persino gli occasionali scoppi di violenza vendicativa dei sovrani, potevano effettivamente essere tollerati o, quantomeno, rinforzavano la sensazione che fosse dovere dei cittadini prestare attenzione ai bisogni del re. Questo modo di immaginare il potere regale aveva due chiare conseguenze: per un verso, era accompagnato dall'idea che, se il sovrano vivente poteva essere visto come una specie di eterno bambino, erano i re defunti – gli antenati regali – a rappresentare la vera autorità matura; e per l'altro, forniva ai sudditi un linguaggio con cui castigare e ammonire, per proprio nome o in nome degli stessi antenati, i regnanti ogni volta che si riteneva si fossero spinti troppo oltre.

Questo aspetto della regalità di Merina è stato in gran parte ignorato nella letteratura accademica esistente, ma non appena lo si inizi a cercare nelle fonti primarie, lo si ritrova ovunque.

Uno dei lati positivi dello studiare il regno di Merina è che le fonti sono molto ricche. Dopo che il re Radama I nel 1820 invitò alcuni missionari stranieri nel suo regno al fine di istituire un sistema di istruzione primaria, l'alfabetizzazione si diffuse e il risultato fu un'esplosione senza precedenti di testi, ufficiali e non ufficiali, che spaziano tra storie, compendi di costumi, poesia, oratoria e folklore, compresa una collezione di 1243 pagine chiamata *Tantara ny andriana eto Madagascar* ("Storia dei re del Madagascar"), che rappresenta una dettagliata storia ed etnografia della società merina[1] del XIX secolo in quasi tutti i suoi aspetti, tracciata da un'ampia varietà di autori. Sfortunatamente, poiché la maggior parte di questo materiale ci giunge solo attraverso le fonti dei missionari, quasi nessuno dei nomi degli autori è stato conservato (il *Tantara*, per esempio, è ricordato come il lavoro di un certo Père Callet, un prete gesuita che ha assemblato e curato i manoscritti). Tuttavia, in combinazione con la corrispondenza dettagliata, i documenti legali e i registri ufficiali conservati negli archivi nazionali, questi testi forniscono una finestra quasi ineguagliabile sulla società merina del XIX secolo.

Nelle prossime pagine, intendo quindi esaminare come il tema del re considerato come bambino emerga da sé in questa letteratura. Inizierò con una storia che ho sentito mentre svolgevo il mio lavoro sul campo nel 1990 e nel 1991, che racconta di un principe arrogante che, letteralmente, cadde dalla sua posizione di potere. Storie come la sua, mi sembra, sollevano ovvie domande sulla natura dell'autorità negli altipiani. Innanzitutto, e soprattutto, perché, se i re erano oggetto di devozione incondizionata da parte dei propri sudditi, come sottolineato da tutti gli osservatori stranieri, ora sono in gran parte ricordati come prepotenti e tiranni? Per rispondere a questa domanda sarà necessario, in primo luogo, procedere con una presa in esame dell'organizzazione complessiva del regno stesso, concepito come una vasta struttura di lavoro rituale; quindi, riesaminare in quest'ottica i momenti della storia passata in cui l'autorità reale è stata messa alla prova. Infine, mi interrogherò

1. Il nome "Merina" è usato raramente al giorno d'oggi, e anche nel XIX secolo era un termine tra i tanti (Larson, 1996). Generalmente, evito il termine quando parlo dei discendenti contemporanei di quelli conosciuti in letteratura come "Merina", ma sembra appropriato in questo contesto storico.

sulla possibilità che le formulazioni apparentemente esotiche della regalità di Merina, in cui il popolo si rappresentava regolarmente come "balia" del re, non possano fornire anche spunti interessanti su questioni più generali relative alla natura dell'autorità sociale.

INTRODUZIONE: LEILOZA E IL PROFETA DI VALALAFOTSY

Leiloza, l'ultimo principe di Imamo

Ho svolto la mia ricerca di dottorato nell'entroterra settentrionale della città di Arivonimamo, nell'Imerina occidentale, un'area collinare costellata di piccole montagne granitiche, valli solcate da molti piccoli ruscelli e campi di riso terrazzati, interrotti da distese di foreste di tapia – la tapia è un albero che assomiglia vagamente a una quercia nana e ospita bachi da seta con il filo dei quali viene prodotto un tessuto tipico del luogo, motivo per cui la zona è stata a lungo famosa. Fino alla fine del XVIII secolo, questo territorio, insieme a tutte le terre a ovest del fiume Ombifotsy, faceva parte di un regno indipendente chiamato Imamo, a est dell'Imerina – o meglio, per essere più precisi, si riteneva che questi territori fossero stati unificati molto tempo prima, per opera di un saggio re di nome Andriambahoaka, proprio come si riteneva che l'Imerina fosse stata creata nello stesso periodo da un saggio re di nome Andriamasinavalona. Tali re tanto saggi sembra sempre siano vissuti in qualche passata generazione, appena oltre la memoria dei viventi. Nel caso di Imerina e Imamo, la storia raccontata è sempre la stessa: il saggio re, incautamente, aveva diviso il suo territorio tra i quattro figli, provocando infinite guerre civili.

Nel caso dell'Imamo, tuttavia, questi principi rivali condividevano tutti un'unica tomba. Nel XIX secolo, questa tomba era conosciuta come Fondanitra, "nel cuore del cielo", un'enorme struttura in pietra che si trovava in cima al monte Ambohitrambo, una montagna che domina il paesaggio della regione, visibile a chilometri di distanza.

Sia la montagna sia la tomba sono ancora lì, e il luogo è ancora meta di pellegrinaggio. Tuttavia, oggi la tomba non è ricordata come il luogo di sepoltura dei re di Imamo – quasi tutti dimenticati –, ma come la tomba di un ragazzo di nome Lailoza, o Leiloza,

ricordato come un infantile, tirannico giovane principe che pare non sia mai davvero salito sul trono del regno.[2] Eppure, tutti conoscono la sua storia. Secondo la leggenda, Leiloza era letteralmente tanto alto e potente da rifiutarsi di camminare per i sentieri delle colline come gli uomini normali. Costringeva, quindi, le donne del regno a tessere costantemente la seta, che trasformava in giganteschi ponti sospesi tra il monte Ambohitrambo e le altre montagne vicine – ponti che erano riservati al suo uso personale. Ciò era causa di una tale sofferenza che, un giorno, suo padre non riuscì più a sopportarlo e, mentre il giovane si trovava sul ponte, tagliò il filo, facendolo precipitare e uccidendo così il suo unico figlio.

Il luogo in cui si racconta sia caduto il corpo di Leiloza è un villaggio ora conosciuto come Manjakazaza, che letteralmente significa "qui comanda un bambino", "perché era solo un bambino", mi raccontavano le persone, "ma comandava tutti" (*Zaza fotsiny fa nanjakajaka*; cfr. Graeber, 2007a, p. 90).

Questi sono gli elementi della storia che ricorrono in ogni versione che abbia ascoltato, o di cui sia a conoscenza; alcuni aggiungevano, poi, ulteriori abbellimenti: esecuzioni casuali, ordini stravaganti – in una versione, addirittura, pare che il principe abbia costretto tutte le donne del regno a tagliarsi i capelli per fornire materiale per il suo ponte. Almeno già negli anni Sessanta, tutte queste azioni erano diventate proverbiali. Così riporta un etnografo francese che ha lavorato nella regione, citando un informatore:

> Questo Leiloza si divertiva a far soffrire la popolazione per puro piacere. Questi ad esempio aveva una mandria di buoi, e a volte dava l'ordine di portare l'intera mandria su per una collina senza motivo e poi portarla giù di nuovo. Da qui il detto "Akaro toy ny andry ombin'i Leiloza" [Vai su per la collina come quelli che si occupano del bestiame di Leiloza]. (Augustins, 1971, p. 553)[3]

2. Il nome significa "il grande disastro". Se riferito a una persona, *loza* può significare anche "crudele" o "arrabbiato".

3. L'informatore di Augustins continua: "O ancora, quando ad Antongona, un villaggio a venticinque chilometri dal monte Ambohitrambo, stava bruciando qualcosa, Leiloza diceva 'Spegnete quel fuoco ad Antongona, il fumo potrebbe soffocarmi'. E da ciò deriva il detto '*Efa ho lava ny afon'Antongona*,' 'interminabile come il fuoco di Antongona'" (*ibidem*). Questa storia non l'ho mai sentita direttamente, ma sembra evocare alla lontana i miti in cui novelli eroi sfidano il potere degli dei appiccando fuochi con lo scopo di mandare fumo in cielo e soffocare i figli di Dio.

Quando veniva chiesto loro perché Leiloza agisse così, tutti di solito rispondevano semplicemente che era *maditra*, una parola la cui miglior traduzione è probabilmente "capriccioso", poiché è usata principalmente per i bambini che si comportano male. Nei dizionari, la si traduce a volte come "testardo", inteso come resistenza attiva all'autorità genitoriale – all'incirca nello stesso modo in cui i genitori occidentali dicono che un bambino "non ascolta" intendendo che "non fa come gli viene detto".[4] È raro trascorrere del tempo con una donna malgascia intenta a prendersi cura di un bambino senza sentire questa parola almeno una o due volte, spesso con un tono di rimprovero che sembra contemporaneamente indignato e almeno un po' perplesso. Eppure la stessa parola, *maditra*, era anche usata per riferirsi a principi, re o altre alte autorità, nel momento in cui questi si comportavano ingiustamente e arbitrariamente. In una delle fonti più antiche, il cattivo principe di Ambohitrambo non viene in realtà chiamato Leiloza, ma semplicemente Rakotomaditra o "giovane uomo capriccioso" (Callet, 1908, p. 573, n. 1).

Leiloza, quindi, è l'incarnazione stessa del comportamento egoista e infantile dei re.

La cosa curiosa è che questo termine, *maditra*, non è in realtà una parola generica per un comportamento irresponsabile o testardo; è un termine che viene usato per riferirsi a bambini o figure autoritarie – in particolare i reali – ma raramente a qualcun altro. Mentre stavo ancora svolgendo il mio lavoro sul campo, mi chiedevo spesso perché ciò accadesse, perché la gente trovasse analogie tra le figure autoritarie e i bambini recalcitranti.

Mi ha anche sempre colpito il fatto che, se anche si potrebbe pensare che il vero eroe della storia sia il padre di Leiloza – dopotutto è lui che è disposto a sacrificare la propria discendenza per i propri sudditi –, *il suo* nome non viene mai menzionato. Sebbene abbia sempre domandato informazioni a riguardo, in pochi erano disposti anche solo a ipotizzare quale potesse essere il motivo.[5] La

4. Richardson definisce *maditra* come "ostinato, testardo, pertinace" (1885, p. 123), in virtù del fatto che la radice, *ditra*, si riferisce anche a cose che sono dure e resistenti, come per esempio un pezzo di legno nodoso su cui difficilmente si riesce a conficcare un chiodo.

5. Un informatore ha suggerito "Ratrimo", ma non ci sono altre tracce di tale figura. Augustins (1971, p. 553) suggerisce Andriantokanandy, ma questo nome sembra essere preso in qualche modo arbitrariamente da una diversa genealogia reale.

fama di Leiloza, al contrario, è solo che aumentata dal momento della sua morte. In parte, ciò è stato possibile perché la morte ha riscattato la sua figura, facendolo diventare un antenato regale, membro di un pantheon di spiriti chiamati a possedere guaritori medium e aiutarli a curare gli ammalati, rispondere ai voti e combattere i piani delle streghe. La sua tomba è diventata così un *doany*, un portale e un luogo di pellegrinaggio – forse non così importante come Andriantsihanika, la tomba reale più famosa di Imamo, situata più a ovest, ma questo è in gran parte perché Ambohitrambo si trova lontano da qualsiasi strada asfaltata, mentre Andriantsihanika è molto vicino all'autostrada.

Quasi tutte le grandi montagne della zona, secondo la tradizione, ospitano tombe reali di un tipo o dell'altro, e molte di queste sono diventate *doany*, una parola che letteralmente significa "dogana", un'apertura su una specie di universo spettrale popolato da figure eroiche dei "tempi malgasci". Ci si riferisce collettivamente a queste figure come "re" (*andriana*), ma le loro storie tendono ad avere, come quella di Leiloza, un tono marcatamente antimonarchico. Andriantsihanika, per esempio, è ricordato come il discendente di un re che volontariamente abbandonò il suo status di *andriana* e divenne cittadino comune perché "non voleva avere schiavi" (Peetz, 1951a). Altri erano maghi che sfidavano l'ingiusto potere reale, donne tradite da amici o amanti reali, o semplicemente figure storiche degne di nota – divinatori, ninfe d'acqua – con nessuna relazione particolare con i reali. Alcuni di questi portano i nomi di governanti storicamente documentati, ma raramente, se non addirittura mai, anche in questi casi, ho sentito qualcuno di quelli che hanno visitato, fatto voti o offerte ai *doany* di questi sovrani, dire qualcosa di buono sul loro comportamento in vita. Forse in pochi si spingevano tanto oltre quanto Ratsizafy, il vecchio e rispettabile astrologo della comunità in cui ho fatto il mio lavoro sul campo, che insisteva sul fatto che tutti i famosi re del Madagascar fossero in realtà streghe, ritornate dopo la morte solo per curare le malattie che avevano un tempo causato (Graeber, 2007a, p. 302); ma tutti sembravano ritenere che i re morti fossero decisamente preferibili a quelli vivi.

Tuttavia, era universalmente riconosciuto che, per quanto i re fossero crudeli e disastrosi in vita, non appena venivano posti

nelle tombe tutto cambiava e divenivano immediatamente “spiriti sacri” (*fanahy masina*) in grado di proteggere i vivi dagli stessi disastri che erano soliti infliggere loro in vita.

L’uniformità di questo atteggiamento mi sorprendeva. Quasi nessuno aveva nulla di buono da dire sui sovrani del passato, nonostante quasi tutti avessero imparato almeno un po’ di storia malgascia alle scuole elementari, dove i sovrani storici erano presentati in una luce molto più favorevole – e infatti, le uniche vere eccezioni che abbia mai incontrato rispetto a questa tendenza erano alcuni appassionati di storia molto istruiti, che avevano memorizzato i nomi e le date degli antichi sovrani dai libri di testo e che, assumendo una posizione tipica all’intellighenzia, vedevano almeno alcuni dei regnanti passati come eroi nazionali di un tipo o dell’altro. Non ho mai sentito, però, esprimere sentimenti simili da nessun altro. Se chiedete a un normale contadino, a un commerciante o a un venditore, sentirete inevitabilmente qualche variante della stessa storia: gli *andriana* dei “tempi malgasci” (*tany gasy*) avevano abusato della loro autorità, avevano avuto degli schiavi, avevano trattato i propri sudditi come schiavi, o entrambe le cose; e per questo erano stati puniti, come il padre di Leiloza, con la perdita della loro discendenza – anche dopo esser stati deposti, sottolineavano in molti, i sovrani si rivelavano spesso sterili, o i loro figli andavano incontro a una fine orribile, diventando sempre meno numerosi, e i pochi rimasti cadevano vittima di follia o povertà. Era il giudizio di Dio, dicevano coloro che si consideravano cristiani devoti; i meno devoti citavano, invece, il famoso proverbio malgascio “la punizione divina forse non esiste, ma quello che fai torna sempre” (*ny tody tsy misy fa ny atao no miverina*).

Tali affermazioni erano tanto più sorprendenti in quanto non esiste assolutamente alcuna traccia di opinioni simili nel XIX secolo. Non ve n’è testimonianza da nessuna parte nella voluminosa letteratura malgascia dell’epoca che, anzi, tendeva a rappresentare gli antichi re come saggi e benevoli fondatori delle istituzioni contemporanee; né si può cogliere nulla di simile nelle osservazioni dei visitatori stranieri i quali, anzi, sottolineavano uniformemente la devozione assoluta e indiscussa della popolazione di Merina alla propria regina. Tuttavia, con l’inizio del periodo coloniale (1895-1950), storie simili sembrano comparire dal nulla.

Com'è allora possibile che l'opinione popolare sui sovrani cambi così rapidamente?

Il mio primo tentativo di rispondere a questa domanda – proposto nel saggio *Lost people* (Graeber, 2007a) – è che tale cambiamento di atteggiamento abbia avuto a che fare con lo shock della colonizzazione. La prima cosa che il regime coloniale francese fece, dopo aver conquistato il Madagascar nel 1895, fu sciogliere la monarchia e, al tempo stesso, abolire la schiavitù. Sotto lo Stato di polizia che seguì, il Cristianesimo divenne praticamente l'unica forma istituzionale in cui fosse possibile esprimere sentimenti nazionalisti. Questo, insieme con la presenza continua di una popolazione di ex schiavi costretti a vivere in scomoda prossimità con i loro ex padroni, creò un contesto in cui la schiavitù diventò continua fonte di colpa e imbarazzo. Divenne, così, l'argomento che nessuno voleva mai menzionare, ma di cui quasi inevitabilmente si finiva sempre per parlare, e una realtà che doveva essere così costantemente tenuta nascosta finì per essere la realtà nascosta dietro a tutto. Così, quando domandavo alle popolazioni rurali della storia precoloniale, a prescindere da ciò che chiedessi, la metà delle volte i miei interlocutori pensavano che *in realtà* volessi parlare della schiavitù.

Tutti i poteri di comando, regali o coloniali, sembravano sovrapporsi nella mente delle persone come infinite estensioni del principio di schiavitù, dell'idea di considerare una persona come estensione della volontà altrui.[6] Di conseguenza, anche il lavoro salariato era disapprovato, almeno tra gli adulti. Curiosamente, questa condanna morale dei rapporti di comando era particolarmente forte tra i discendenti della popolazione libera, i discendenti degli *hova* ("cittadini comuni") e degli *andriana*. I discendenti di coloro che erano stati effettivamente schiavi, circa un terzo della popolazione, non si sentivano, invece, nella posizione di essere così scrupolosi riguardo a tali questioni. Anzi, non solo erano più propensi a diventare Zanadrano, guaritori medium, ossia coloro

6. Per questo motivo, le persone accusavano spesso sia i re passati sia i dominatori francesi di aver trattato i loro antenati come schiavi, descritti spesso come "soldati". In questo contesto, le istituzioni fondamentali del periodo monarchico, come il *fanompoana*, o "servizio" reale, un tempo ciò che distingueva i sudditi liberi dagli schiavi, erano ora viste come semplici eufemismi per "schiavitù".

che si occupavano ancora delle tombe degli antenati reali, ma erano anche i più disposti ad arruolarsi nell'esercito, a lavorare per un salario, o comunque a subordinarsi agli altri in modi che, in ultima analisi, avrebbero permesso loro di sottrarsi alla povertà.

In effetti, il culto dello Zanadrano, anch'esso testimoniato almeno a partire dal periodo coloniale (cfr. Peetz, 1951a, 1951b; Bernard-Thierry, 1960; Cabanes, 1972), è stato dominio, fin dall'inizio, dei discendenti degli schiavi. Le tombe reali, quelle che sarebbero diventate poi luoghi di culto, per esempio, sono quasi immancabilmente accompagnate da tombe più modeste in cui sono sepolte delle figure solitamente chiamate "soldati" del re, persone che, anche da morte, servono ancora i loro vecchi padroni, svolgendo il duro compito di combattere le streghe e recuperare gli amuleti malvagi che queste hanno sotterrato nelle case dei malati, nei campi, nelle sorgenti e nei giardini. La parola "soldato" in questi contesti, mi è stato spiegato, non era altro se non un modo educato di chiamare uno "schiavo". Era proprio la presenza di tali tombe di schiavi a contraddistinguere la tomba reale in quanto tale. Allo stesso tempo, tuttavia, anche i medium si riferivano a se stessi come "soldati" degli spiriti divini che – malvagi in vita, benevoli dopo la morte – li possedevano rendendoli estensioni della loro volontà.

Tale era la mia visione all'epoca, e la sostengo tuttora. È chiaro che lo shock della colonizzazione, e in particolare la fine della schiavitù, abbia sconvolto la concezione esistente dell'autorità. E non è, di certo, possibile cogliere alcuna premessa di tutto questo nel culto delle "dodici montagne sacre", ciascuna con il suo antenato regale puramente benevolo, risalente al periodo monarchico. Tuttavia, le idee politiche non si materializzano dal nulla, è solo questione di dove si rivolge lo sguardo. Se si torna indietro alla letteratura del XIX secolo, allora, e si guarda nei posti giusti, si possono, credo, trovare chiare prove del fatto che, già all'epoca, la natura e la legittimità del potere dei re veniva, in effetti, contestata, e spesso piuttosto apertamente. La prova più convincente è il fatto che quasi tutte le osservazioni straniere sull'obbedienza senza riserve dei sudditi ai propri sovrani si riferiscano non a re, ma a regine. Durante i settantotto anni in cui i missionari stranieri furono presenti sul territorio, all'incirca tra il 1816 e il 1895, solo due uomini (Radama I e Radama II) sedettero sul trono, per un to-

tale di quattordici anni in tutto, incontrando entrambi una significativa opposizione popolare; tutti gli altri sovrani furono donne.

Ecco la lista canonica dei sovrani merina, per dare un'idea:

- Re Andriamasinavalona (1675-1710 circa);
- [periodo delle guerre civili, circa 1710-1787, tutte le parti in conflitto erano uomini];
- Re Andrianampoinimerina (1787-1810);
- Re Radama I (1810-1828);
- Regina Ranavalona I (1828-1861);
- Re Radama II (1861-1863);
- Regina Rasoherina (1863-1868);
- Regina Ranavalona II (1868-1883);
- Regina Ranavalona III (1883-1895).

Ora, la storia standard del regno di Merina recita così: c'era una volta un vecchio e saggio re di nome Andriamasinavalona, che riuscì a unificare i numerosi piccoli regni degli altopiani settentrionali in quello che sarebbe poi diventato lo Stato di Merina. Dopo la sua morte, il regno fu travolto dalla guerra civile, che vedeva i vari discendenti maschi contendersi il potere. Fino a questo momento, non c'è, infatti, alcuna traccia di sovrani donne, se non nelle leggende che raccontano di un passato molto lontano e misterioso. Alla fine, il capo di uno di questi principati riuscì a imporsi sugli altri, assunse il nome di Andrianampoinimerina ("il desiderio di Imerina") e pose le basi dello Stato di Merina – dichiarando che il suo obiettivo finale era quello di piegare l'intera isola del Madagascar sotto il proprio comando. Suo figlio, Radama, riuscì a realizzare il sogno del padre, stringendo alleanza con alcuni agenti britannici provenienti dalle Mauritius, che inviarono aiuti militari e consiglieri per aiutarlo a creare un esercito permanente, e permettendo ai missionari stranieri di entrare nel suo regno a condizione che lo aiutassero a istituire un sistema scolastico sul quale avrebbe potuto formarsi l'amministrazione pubblica. Ma la morte prematura di Radama gettò il regno nel caos. I generali presero allora il potere e posero la vedova del re, Ranavalona, sul trono.

Ranavalona regnò per i successivi trentatré anni, ed è ricordata sia come una terribile tiranna che promosse infinite guerre contro i "ribelli" delle coste, sia come una protonazionalista che restaurò

gli antichi rituali, espulse i missionari e altri agenti stranieri, e ottenne che le potenze mondiali riconoscessero il Madagascar come uno Stato moderno completamente indipendente. La sua morte gettò nuovamente il paese nel caos e, dopo un iniziale tentativo del figlio, Radama II, di aprire nuovamente il Madagascar alle potenze straniere, nel 1863 un nuovo colpo di Stato militare si risolse nel compromesso che, da allora in poi, solo le donne si sarebbero sedute sul trono di Merina. Le ultime tre regine furono, quindi, tutte scelte, e segretamente sposate, dal primo ministro eletto, Rainilaiarivony, generale che deteneva nei fatti l'autorità politica.

Questa è la versione canonica, e rispecchia fedelmente la realtà dei fatti. Qualcuno potrebbe chiedersi: se quello che abbiamo di fronte non è che uno stratagemma, una serie di regine esposte come fantocci da una vera e propria giunta militare di estrazione popolare, che cosa ha spinto allora i generali a pensare che un tale stratagemma sarebbe stato efficace? Come detto, esistevano pochi precedenti di governi femminili nella storia di Merina[7] e, rapportata alle dinamiche nel resto del mondo, la soluzione escogitata risulta straordinariamente insolita – anzi, potrebbe benissimo essere unica. Non sono, infatti, a conoscenza dell'esistenza di nessun altro regno, in nessun'altra parte del mondo, in cui un gruppo di cittadini comuni abbia preso il potere e legittimato il proprio governo piazzando sul trono una serie di sovrani esclusivamente donne.[8]

E soprattutto, bisogna chiedersi perché tale stratagemma *sia stato* effettivamente efficace, visto che mentre entrambi i Radama dovettero affrontare una forte resistenza popolare, le regine, secondo tutte le testimonianze, per quanto fossero oppressivi i gruppi militari che effettivamente gestivano il governo (ed erano spesso davvero molto oppressivi), non incontrarono alcuna resistenza – anzi, persino la terrificante Ranavalona sembra ispirasse una genuina devozione.

7. Secondo la leggenda, in tempi molto antichi, c'erano state due regine donne di nome Rafohy e Rangita, ma si trattava di sovrani vazimba, un antico popolo aborigeno espulso, stando ai racconti, dagli attuali abitanti del paese.

8. Ci sono pochi casi in cui a detenere la principale carica politica è sempre presumibilmente una donna: la "regina delle piogge" dei Lovedu (Krige, Krige, 1943) è forse l'esempio più famoso. Ma è un modello sorprendentemente raro.

* * *

Finora la storia di Leiloza, la cui pretesa è quella di spiegare la fine della monarchia di Imamo, ci ha lasciati con una serie di enigmi storici. Permettetemi di riassumerli in ordine inverso:

1) Perché nel XIX secolo la legittimità dei sovrani di sesso maschile è stata messa in discussione, mentre quella delle donne no?
2) Perché, dopo la conquista francese, la storia popolare fu rapidamente riscritta in modo tale che tutti gli antichi sovrani fossero rappresentati come oppressori, o addirittura esplicitamente malvagi mentre erano in vita, ma divengono benevoli e protettivi dopo la loro morte?[9]
3) Perché, per descrivere il loro comportamento ingiusto e oppressivo, i re sono così spesso rappresentati, in vita, come bambini petulanti, egoisti e "capricciosi"?

Il modo migliore per iniziare a trovare delle risposte a queste domande credo sia quello di riesaminare la storia di Leiloza stesso. Perché, in Imamo, ci fu un principe storicamente documentato di nome Leiloza, che in effetti perse il potere e che visse proprio nel periodo in cui si suppone che il favoloso Leiloza di Ambohitrambo sia caduto dal suo ponte. In realtà, è piuttosto eccezionale il fatto che la sua storia sia giunta sino a noi, poiché la maggior parte delle storie dell'Imamo sono andate irrimediabilmente perdute. Tuttavia, per una singolare coincidenza storica, la sua storia è stata conservata nei diari inediti di un certo James Hastie, un sergente di fanteria britannico inviato alla corte del re Radama dal governatore delle Isole Mauritius nel 1817 e che all'epoca aveva il ruolo di capo consigliere militare del re. In questo primissimo racconto, molti degli elementi chiave che in seguito si sarebbero ritrovati nell'atteggiamento del popolo Merina verso i propri regnanti – dalla medianità al dominio femminile – sono già ben

9. Vale la pena sottolineare che quasi tutti i regnanti del XVIII e del XIX secolo, comprese le regine, furono presto dimenticati nel periodo coloniale. Il fondatore dello Stato di Merina, Andrianampoinimerina, è ancora considerato come un importante spirito guaritore e ci sono ancora santuari per alcuni dei re precedenti, ma questi ultimi non hanno praticamente alcuna importanza rituale. I "re" ora ricordati sono una strana mescolanza di figure antiche, quasi nessuna delle quali era davvero stata un sovrano, tantomeno un sovrano importante, in vita.

presenti, tanto che si potrebbe quasi dire che fornisca una sorta di assaggio strutturale di quello che sarebbe in seguito successo.

Permettetemi di iniziare, quindi, con il racconto di Hastie.

Il vero Leiloza e la regina dei banditi

Il Leiloza del racconto di Hastie non proveniva da Ambohitrambo, ma da un piccolo regno chiamato Valalafotsy, anch'esso parte della regione dell'Imamo, ma situato ai margini più occidentali degli altipiani, che sfumavano in una disabitata terra di nessuno. La sua storia appare all'interno del resoconto della morte del figlio di Leiloza, Rabevola, per mano del re merina Radama I.

Nell'ottobre del 1824, il nuovo esercito di Radama, addestrato dagli Inglesi, fresco della conquista del regno sakalava di Boina, stava marciando verso sud attraversando un territorio chiamato Mivamahamay, una zona sostanzialmente di aperta campagna, disseminata di foreste sparse e rinomata per le numerose mandrie di bovini selvatici che i soldati si fermavano a cacciare. Gli unici abitanti di questa terra desolata erano una banda di diverse migliaia di fuggiaschi provenienti dagli altopiani, molti dei quali Manendy, membri di una famosa casta di guerrieri che un tempo aveva servito il padre di Radama (Domenichini, Domenichini-Ramiaramanana, 1980; Rakotomanolo, 1981). Questi si erano presentati alla corte del re di Boina, che aveva concesso loro il permesso di stabilirsi in questa terra di nessuno. Lì crearono quella che Hastie definì "Repubblica manendy", in cui avevano accolto molti altri rifugiati provenienti dagli altopiani, da schiavi fuggitivi a principi spodestati accompagnati dai loro servitori. Questo gruppo eterogeneo divenne ben presto noto per le sue incursioni predatorie ai danni dei sudditi di Radama, grazie alle quali riuscì ad accumulare una cospicua ricchezza.

La "Repubblica manendy" fu, in effetti, una repubblica solo in un senso molto ampio del termine. Alla sua guida, come capo supremo, vi era una "profetessa", così la descrive Hastie, fortemente temuta in tutta la regione e passata alla storia con l'ingombrante nome di Triemanosinamamy.[10]

10. Poiché il testo è stato scritto appena prima che la grafia malgascia venisse standardizzata nella sua forma attuale, seguo la versione adottata dal missionario in-

È qui che la storia diventa rilevante per noi, perché mentre descrive le origini di questa profetessa, Hastie inizia a raccontare storie, palesemente tramandate dai seguaci della donna, su eventi accaduti sugli altopiani diverse generazioni prima. A quanto pare, ci spiega il sergente Hastie, Triemanosinamamy non era il nome originario della profetessa, ma il nome di un precedente sovrano di Valalafotsy, un regno ai margini più occidentali dell'Imamo. Inoltre, la profetessa si impose come guida della Repubblica manendy poco dopo la scomparsa del suo precedente capo – Leiloza, per l'appunto, anch'egli originariamente re di Valalafotsy:[11]

> Si racconta che, quattro generazioni fa, la regione del Valalafotsy era governata da un capo tribù di nome Triemanosinamamy, tanto giusto e vittorioso da essere profondamente rispettato, persino riverito, dai suoi sudditi. Le sue buone azioni ebbero un effetto tale che la sua influenza e popolarità fu tramandata a tutta la sua stirpe, in particolare al capo tribù da cui discendeva re Leiloza. Durante il regno di Leiloza, un giovane schiavo fu un giorno mandato a prendere della legna da ardere. Tornò con un fascio di rami secchi che mise nella grotta fuori la casa del suo padrone, e presto si scoprì che questo aveva cominciato a fiorire rigogliosamente. Qualche tempo dopo, il ragazzo capitò in una piccola struttura, una sorta di tomba, eretta sopra i resti di Triemanosinamamy, luogo incredibilmente sacro al punto che i suoi abitanti credevano che chiunque non di sangue nobile vi fosse entrato, sarebbe morto all'istante. Il ragazzo, al contrario, iniziò subito a cantare e a emettere qualcosa di simile a un ruggito, e dopo aver alternato canto a ruggito per un po', dichiarò di essere posseduto dallo spirito del capo Triemanosinamamy, da lungo tempo deceduto, e di esserne la reincarnazione,

glese William Ellis, che riassume il racconto di Hastie nella sua *History of Madagascar* (1838, II, pp. 345-348). La versione di Ellis abbrevia la storia e tralascia diversi elementi come gli incantesimi magici e l'harem della profetessa, ma per il resto rimane abbastanza fedele all'originale. L'omissione più rilevante è il nome Leiloza, scritto come Lahilooza nel testo di Hastie. Ellis, per qualche ragione, lo traspone in Sahiloza e attribuisce erroneamente il nome al primo "profeta" della storia, invece che al re. C'è, inoltre, il problema del nome del vecchio re, dalla forma particolarmente insolita: trie- è, infatti, un prefisso raro, mentre *manosimamy* letteralmente significherebbe "confiscare ciò che è dolce", che non sembra essere molto sensato. Seguo quindi Ellis, ma sospetto che il vero nome fosse diverso. Hastie menziona la prima volta il nome come *Tsiemamoshima maam*, da rendere probabilmente meglio nella grafia *Tsiemamotsiramamy*, che avrebbe, peraltro, un significato leggermente più adatto.

11. Ho mantenuto l'originale, ma ho sostituito l'ortografia dei nomi malgasci con la forma standard.

così che quelli che assistettero alla scena credettero che ne avesse assunto la voce. Dopo aver assunto tale titolo, si levò dalla tomba e fu accolto da molti come un vero profeta, e il miracolo del fascio di rami secchi germogliato fu considerata un'incontrovertibile prova del fatto che non mentiva. Riuscì inoltre a guadagnarsi la fiducia del popolo prevedendo, a volte con estrema precisione, il successo o la sconfitta nelle incursioni predatorie.

Leiloza, vedendo che il proprio potere diminuiva mentre quello del profeta aumentava rapidamente, lo accusò di essere un impostore, sostenendo che la sua carnagione scura e, soprattutto, la sua testa riccioluta, fossero la prova che non potesse essere chi sosteneva di essere, condannandolo così a morte.

In quel periodo, iniziò lo straordinario successo del padre di re Radama, Andrianampoinimerina, che, bramoso di conquista, attaccò la regione del Valalafotsy senza incontrare grande opposizione da parte di Leiloza, abbandonato da quasi tutti i suoi sudditi, i quali credevano, con la morte del profeta, di aver perso la loro unica possibilità di respingere gli invasori. Così Leiloza, con pochi fedeli sostenitori, cercò riparo nella regione di Boina, dove fu ben presto raggiunto dai Manendy e altri fuggitivi di Imerina. Si stabilirono tutti a Mivamahamay, dove Leiloza morì, lasciando l'insediamento senza una guida.

Alla morte di Leiloza, seguì un periodo di confusione, finché una donna dai poteri più che straordinari spiccò tra gli altri. Rivelò in confidenza a Rabevola, il figlio di Leiloza, di essere quella stessa persona che suo padre aveva condannato a morte. A prova di ciò, mostrò le ferite inflittele quando era un uomo. Era questo il motivo, diceva, per cui aveva ora assunto le fattezze di una donna.

Rabevola diede pieno credito alla storia della donna e molti di coloro che avevano assistito all'esecuzione del giovane schiavo confermarono i racconti sulle sue ferite. Da quel momento, la donna non ebbe alcuna difficoltà a imporsi come guida del popolo, permettendo comunque a Rabevola e Tsiafondrazana [il capo manendy, suo secondo marito] di dividere con lei il potere. Consentì anche ai vari piccoli capi che si unirono al gruppo sotto il suo dominio di formare dei partiti e godere, all'interno di essi, di tutti i privilegi della regalità, così da guadagnarsi il favore di tutti. E, sebbene avesse solo due legittimi mariti, approfittò del suo ampio privilegio al riguardo, come una vera principessa del regno ha il diritto di fare. (Hastie, n.d., pp. 402-406)[12]

12. Mi sono preso alcune libertà con la punteggiatura. Che Leiloza sia stato davvero un sovrano di Valalafotsy è confermato nel *Tantara ny andriana* (Callet, 1908, p. 567), una serie di manoscritti riuniti intorno alla fine del XIX secolo, in cui il re di Valalafotsy al tempo delle conquiste di Andrianampoinimerina viene chiamato al-

Qualche giorno dopo aver sconfitto la forza principale dei Manendy, i soldati di Radama colsero in flagrante la profetessa e i suoi principali sostenitori mentre tentavano di scappare assieme ad alcuni buoi di proprietà della corte. Curioso di incontrare una così straordinaria figura, Hastie accompagnò i due ufficiali che erano stati inviati a interrogare i prigionieri. Il popolo della profetessa, che probabilmente non superava le poche centinaia di persone, pare si fosse fatto conoscere non tanto per la forza militare, quanto per la familiarità con pericolosi unguenti. Il loro accampamento nella foresta, che fungeva da capitale temporanea, era protetto, con grande sorpresa di Hastie, solo da *ody*: "pezzi di bastoni e radici di varie forme, intrisi di oli, sospesi sugli alberi intorno a loro" (*ibidem*, p. 402), senza alcun tipo di fortificazione convenzionale. Arrivati al centro del campo, trovarono la profetessa. Hastie la trovò decisamente poco minacciosa: sui venticinque anni, bassa, grassa, scura di carnagione, con i capelli crespi ma con una dentatura perfetta, era affiancata dai suoi due mariti "color rame". Supportata dal figlio di Leiloza, Rabevola, la donna "profferì altisonanti dichiarazioni di innocenza, giurando fedeltà eterna al re di Merina" (*ibidem*). Rabevola aggiunse, inoltre, che ogni accusa di essere in possesso di *ody mahery*, unguenti pericolosi, era del tutto infondata: loro possedevano solo il necessario per proteggersi dall'invidia dei nemici, ma erano disposti a rinunciare anche a quel poco, se il re avesse voluto.

ternativamente Andriandeiloza o Andriandailoza – i due diversi prefissi significano "signore" o "re", il nome è altrimenti identico. Sull'origine di questo Leiloza non viene data alcuna indicazione; si riferisce solo che si era unito alla causa dell'ultimo re supremo di Imamo, Andrianampoetsakarivo – colui che guidò la resistenza occidentale contro il re merina – e che, alla fine, capito che il suo regno sarebbe inevitabilmente caduto, seppellì la propria ricchezza in qualche luogo nelle terre dei suoi avi e "fuggì dai Sakalava". Anche la storia che abbiamo prima attribuito a Leiloza, a proposito del monte Ambohitrambo e dei suoi ponti di seta, compare nel *Tantara* (*ibidem*, p. 573, n. 1), ma lì il principe viene chiamato Andriankotomaditra ("il giovane re capriccioso"), sebbene l'autore aggiunga che "alcuni lo chiamino Andriandahiloza". (Per rendere il tutto ancor più complicato, Rakotomaditra, "il giovane uomo coraggioso" è oggi passato alla storia come nome di uno schiavo fedele a Andriantsihanika, il re che rinunciò al trono, seppellito accanto al suo padrone, per aiutarlo anche da morto a combattere contro le streghe.) Quindi, dopo sole due generazioni, la leggenda sul cattivo comportamento di Leiloza e il suo conseguente declino stava già iniziando ad assumere la forma con cui la conosciamo oggi, anche se ancora non completamente.

Radama assicurò a Hastie di avere abbondanti prove del fatto che mentissero, e che si fossero resi colpevoli di numerosi crimini, e ne ordinò così l'immediata esecuzione.

> Quando la decisione di Radama le venne comunicata, la donna si alzò in piedi e, brandendo la lancia e lo scudo, che maneggiava con grande abilità, incalzò i suoi seguaci. Gesticolò molto e disse che coloro che credevano che lei fosse lo spirito di Triemanosinamamy erano nel giusto e che, se anche la sua persona ora avrebbe dovuto soffrire ancora, ne sarebbe comunque uscita vittoriosa. Quindi gridò: "Non disperate mai, non disperate mai".
>
> Quando la donna infervorata fu portata nel luogo in cui sarebbe stata giustiziata, chiese che fosse fatto con una lancia, poiché odiava l'idea che le sparassero. La sua volontà fu quindi rispettata, e anche Rabevola fu ucciso nello stesso momento. (*Ibidem*, p. 402)

Fu quindi questa la vera e ignobile fine della stirpe di Leiloza. Radama ordinò che l'intero insediamento fosse raso al suolo e la maggior parte della popolazione tornò nella regione del Valalafotsy.[13]

Il testo di Hastie è particolarmente intrigante perché sembra essere il primissimo riferimento alla medianità spirituale negli altipiani malgasci a nostra disposizione. Scritto nel 1824, si riferisce principalmente a eventi che devono aver avuto luogo negli anni Sessanta, Settanta e Ottanta del 1700. Hastie non possiede il lessico necessario per descriverli – di qui il suo parlare di "profeti" e "reincarnazioni" – ma è chiaramente a questo che si riferisce: il ragazzo schiavo nella storia era posseduto dall'antico re e parlava con la sua voce; nel momento in cui agiva come suo medium, assumeva tutta l'autorità che il re aveva in vita. (Hastie presuppone che si trattasse di uno stato permanente, ma è molto improbabile che fosse così.)

Ciò che è particolarmente interessante ai nostri fini è il fatto che la medianità operi qui chiaramente come una forma di contestazione politica: la gente sostiene il ragazzo che parla con la

13. Per un breve riassunto della campagna e del suo significato, si rimanda a Edland (2006, pp. 103-104), che, tuttavia, si basa solo su fonti europee. Alcuni Manendy vivono ancora oggi nella zona (cfr. Raison, 1984, I, p. 267; Raison, per inciso, sostiene che anche i Manendy fossero originari del Valalafotsy, ma questa sembra essere un'errata interpretazione delle fonti).

voce dell'antico re, sebbene sia della più bassa estrazione sociale possibile;[14] il re legittimo reagisce con la violenza e ciò delegittima il suo potere. Dopo la sua morte, infatti, appare un altro "profeta" – e questa volta non solo un ex schiavo, ma persino una donna – che diventa rapidamente l'effettivo capo della turbolenta "repubblica" dei rifugiati del Valalafotsy.

LAVORO EMBLEMATICO E IL RE COME BAMBINO

Il re Leiloza storicamente esistito era un tiranno talmente geloso del ragazzo posseduto dallo spirito benefico del nonno che alla fine lo uccise, perdendo la fiducia dei suoi sudditi e decretando così la fine del suo potere. Il Leiloza delle leggende tramandate oggi, invece, è un bambino dispotico che, dopo aver perso il potere, divenne lui stesso uno spirito benevolo da cui i medium venivano posseduti. Mettendo insieme le due storie, mi sembra ci siano tutti gli elementi e i temi necessari per iniziare a tracciare una storia adeguata dei diversi atteggiamenti del popolo merina verso i propri regnanti. Se si vuole comprendere la crisi dell'autorità che ha travolto i re merina a partire almeno dall'inizio del XIX secolo, queste storie ci indicano quindi precisamente la direzione in cui guardare.

Faccio un esempio. Uno degli elementi sorprendenti della storia di Leiloza e del monte Ambohitrambo, per come è raccontata oggi, è che fa esplicito riferimento al lavoro forzato. Sotto il regno di Merina, il *fanompoana*, il servizio regale, era il principio fondamentale del governo: ogni suddito era tenuto a svolgere qualche forma di lavoro per il sovrano. E in effetti la storia riecheggia molti aspetti del *fanompoana* che dovevano essere ritenuti estremamente odiosi dai sudditi al tempo: la cura di vaste mandrie di bestiame della famiglia reale, progetti industriali, dover fisicamente

14. Vale a dire, uno schiavo. Hastie enfatizza le fattezze africane di entrambi i "profeti", ma in realtà sembra proiettare un pregiudizio razziale euro-americano sui Malgasci. All'epoca, l'ascendenza africana non sarebbe stata di per sé indice di uno stato di servitù; anzi, gli abitanti degli altipiani settentrionali, ora come allora di un fenotipo più asiatico rispetto a quelli delle coste, erano più spesso da essi assoggettati e ridotti in schiavitù che viceversa. È comunque possibile che la nozione stessa di medianità spirituale sia giunta dall'Africa passando per le popolazioni malgasce costiere.

trasportare re troppo potenti per toccare il suolo – i veri sovrani di Merina non usavano ponti di seta, ma venivano regolarmente portati in giro su delle portantine. Tutto questo è estremamente insolito: le storie sui re raccontate ai giorni nostri enfatizzano sistematicamente la loro ingiustizia e crudeltà, ma non muovono quasi mai obiezioni al *fanompoana*.[15]

Al contrario, le fonti del XIX secolo sembrano spesso non parlare d'altro. Gli osservatori stranieri sottolineavano continuamente che un suddito adulto di Merina passava la maggior parte della sua giornata svolgendo il *fanompoana* per la regina, oppure evitando di farlo, e che tutto, dalla frequenza scolastica al servizio militare, era considerato una forma di servizio regale. Il *fanompoana* non era solo il principio centrale del governo, ma era determinante per il sistema sociale e rappresentava il principio animatore del rituale regale stesso – ammesso che lavoro regale e rituale regale possano essere distinti.

Nella prossima sezione, quindi, analizzerò la logica interna di quel sistema di lavoro rituale che caratterizzava l'antico regno di Merina, poiché penso sia la chiave per comprenderne la regalità stessa.

* * *

Il rituale malgascio rappresenta una sfida per gli interpreti poiché i gesti rituali sembrano spesso dire contemporaneamente due cose abbastanza contraddittorie. D'altronde, la retorica malgascia (o *kabary*) funziona in maniera abbastanza simile, e tutto sembra sempre ambiguo, possibile di almeno due, se non tre, interpretazioni diverse: le benedizioni possono celare maledizioni e le maledizioni benedizioni; le dichiarazioni di subordinazione sono spesso velate sfide; le rivendicazioni di potere assumono spesso la forma di una finta modestia. Chiunque abbia passato del tempo in una comunità malgascia sa che è una delle cose che il pubblico apprezza di più in una buona *kabary*: osservare la destrezza con cui retori abili usano espressioni di sostegno o di accordo per provocarsi a vicenda. Eppure, quando gli analisti rivolgono la lo-

15. In gran parte perché *fanompoana* è ora diventato un eufemismo per "schiavitù" (Graeber, 1996, 2007a, p. 43).

ro attenzione al rituale, tendono a presupporre, invece, che ogni affermazione debba essere presa letteralmente.

Il rituale regale di Merina è un esempio perfetto in tal senso, poiché è spesso soggetto a questo tipo di lettura grossolana. La maggior parte della letteratura esistente in materia, (per fare qualche nome, Lejamble, 1972; Delivré, 1974; Bloch, 1977, 1982, 1986, 1989; Berg, 1979, 1988, 1995, 1996, 1998; Raison-Jourde, 1983b; S. Ellis, 1985, 2002) pone l'accento sul fatto che la legittimità del re fosse legata a un concetto indicato come *hasina*. Ecco un esempio abbastanza tipico:

> Elemento comune a tutti i regni dell'antico Madagascar che si succedettero l'un l'altro, imponendosi o cadendo in declino a seconda della loro influenza, era la nozione di *hasina*. Questa indica l'essenza invisibile del potere e della fertilità che può essere canalizzata negli esseri umani, in particolare per mezzo degli avi. Per mantenere questa forza vitale è necessario rispettare gli obblighi rituali e i tabù che legano i membri di una famiglia o di una comunità l'uno all'altro, alla natura e alla terra. Il principio fondamentale delle autorità politiche di tutta l'isola era che dovessero incarnare *hasina* ed elargirlo ai propri sudditi. (S. Ellis, 2002, p. 103; cfr. Randrianja, Ellis, 2009, p. 109)

Affermazioni come questa non sono tanto errate quanto straordinariamente superficiali, e annichiliscono tutta la raffinatezza e l'ambiguità che fanno sì che concetti come quello di *hasina* acquisiscano, agli occhi dei malgasci, il loro potere concettuale. Affermare quel che è contenuto nel precedente passaggio è un po' come dichiarare che il sistema politico inglese è organizzato attorno alla nozione di "forza" o "potere"; quindi spiegare che gli Inglesi ritengono che la forza e il potere siano componenti fondamentali dell'universo naturale; e infine concludere che le istituzioni politiche e burocratiche inglesi esistono principalmente per incanalare la forza e il potere in direzioni benevole. Nessuna di queste affermazioni è propriamente falsa ma, come con la nozione di *hasina*, in primo luogo suggeriscono una comprensione molto ingenua di concetti in realtà piuttosto sofisticati e, in secondo luogo, presuppongono che tutti gli elementi si combinino in maniera molto più netta di quanto non sia nella realtà. Infatti, se si esaminano gli usi

odierni del termine *hasina* in contesti rituali, appare chiaro come questo non corrisponda in alcun modo a una fertilità liquida o a un potere che fluisce in un modo o nell'altro, per non parlare di qualcosa che le potenti figure possano "elargire" a qualcun altro. *Hasina* è innanzitutto un modo di parlare di poteri che nessuno comprende appieno. I rituali regali giocano sempre su questo: i sudditi "donano *hasina*" al re, sotto forma di dollari d'argento integri,[16] che esprimono il loro desiderio di un regno unificato. Questo significato, tuttavia, non è affatto chiaro e anzi sembrano esserci due contrapposte interpretazioni – che siano stati questi desideri a creare il regno, o se sia stato il misterioso fascino del potere regale a creare questi desideri. I rituali regali sembrano spesso dichiarare il riconoscimento del potere del re da parte del popolo e, allo stesso tempo, la creazione stessa di questo potere per mano del popolo. Questo, d'altronde, è semplicemente tipico di tutto ciò che etichetteremmo come appartenente al mondo della "magia" o della "politica", i due mondi in cui nessuno può mai capire interamente cosa stia succedendo.

Il lavoro rituale

Quale potrebbe essere, allora, un tentativo di approccio meno approssimativo al rituale regale malgascio?

Finora, il lavoro più creativo e illuminante sui Merina è sicuramente quello di Maurice Bloch (1977, 1982, 1986, 1999), un lavoro che, credo, si contraddistingue non solo per la qualità dell'interpretazione teorica, ma anche perché Bloch è sostanzialmente l'unico autore che abbia scritto sull'argomento basandosi su una conoscenza diretta e dettagliata della vita rituale negli altipiani settentrionali al giorno d'oggi.[17] Bloch è conosciuto soprattutto per

16. La maggior parte delle transazioni in contanti nei mercati degli altipiani utilizzava monete d'argento importate, tagliate e pesate: le monete intere erano insolite e perciò, in questo contesto rituale, si diceva rappresentassero l'unità del regno che tali atti di fedeltà avrebbero dovuto creare.

17. Praticamente, l'unica altra opera che muove dalle osservazioni dell'etnografia contemporanea per analizzare i rituali regali dei Merina è quella degli archeologi Susan Kus e Victor Raharijaona (per esempio, 2000, 2001, 2008). La letteratura francofona sull'argomento si deve soprattutto agli storici, e in gran parte storici esplicitamente diffusionisti, ed è più interessata a rappresentare il regno come un

la sua analisi del rituale di circoncisione presso i Merina (1986), una cerimonia praticata su bambini abbastanza piccoli, di solito tra i due e i quattro anni. La sua analisi della *fahasoavina*, il rituale della circoncisione, è il punto di partenza per un'analisi dell'intero sistema rituale, riti regali inclusi. Il mio lavoro etnografico si è concentrato di più sui rituali mortuari (*famadihana*: Graeber, 1995) e sui rituali curativi compiuti da spiriti medianici (*fanasinana*: Graeber, 2007a, 2007c), ma credo sia significativo il fatto che, nonostante non si tratti di rituali strettamente legati ai bambini, in entrambi compaiono in maniera prominente metafore sui bambini e su come crescere i figli.

Tenterò quindi di rileggere i riti regali del XVIII e XIX secolo a ritroso, a partire dal tipo di rituali a cui io stesso ho assistito nelle campagne di Merina.

Iniziamo con i medium. I medium, e i guaritori in generale, sono spesso chiamati *mpitaiza olona*, balie, nutrici, coloro che si prendono cura degli altri. Il verbo *mitaiza* è generalmente usato per indicare l'allattamento al seno o, per estensione, l'atto di accudire un bambino piccolo non ancora indipendente.[18] Può anche essere utilizzato per l'assistenza ai malati. In tutti questi contesti, la sua accezione è più ampia del semplice "prendersi cura";[19] implica l'autorità benevola e premurosa di qualcuno più esperto e con più conoscenze. Nel caso della guarigione medianica, questa

amalgama instabile di elementi di origine austronesiana, est africana, araba o persino sudasiatica, che come un'unità emergente. (Il che è ancor più drammaticamente evidente nel lavoro di Paul Ottino [1983, 1986], un'opera spesso interessante di per sé, ma poco utile per risolvere le domande che ci stiamo ponendo in questo lavoro). Inutile dire che non esistono altri studi, in francese o inglese, con una base etnografica dei sistemi malgasci di rituale regale, per lo meno per quel che riguarda gli altipiani settentrionali.

18. Un dizionario moderno definisce il termine come "allattare, prendersi cura di un bambino non ancora capace di pensare ai propri bisogni" (Rajemisa-Raolison, 1985, p. 909), indicando nutrire, occuparsi ecc. come accezioni secondarie derivate. Richardson suggerisce "accudire, prendersi cura di" (1885, p. 662); Abinal e Malzac suggeriscono "*allaitar, nourrir, élever un nourisson; prendre soin de quelq'un, comme une mère s'occupe de ses enfants*" (1899, p. 624).

19. In quel caso, sarebbe stato *mikarakara* o *mitandrina* o, se il significato fosse stato semplicemente curare, *mitsabo*. È importante sottolineare che *mitaiza* non è mai usato come termine generico per una relazione in cui un individuo si prende cura dell'altro, ma solo per una relazione particolarmente intima o significativa sul piano rituale.

benevola autorità è in realtà doppia: quella del medium e quella dello spirito del re da cui il medium è posseduto. Normalmente, i medium sono solo "schiacciati" (*tsindriana*) da questi spiriti, per cui durante la fase di trance sono almeno in parte coscienti, ma sentono voci incorporee o addirittura hanno visioni che li guidano. Se lo stato di trance è, invece, più profondo, la metafora si inverte e non sono più "schiacciati da qualcosa" (*tsindrin-javatra*) ma "trasportati" (*entin-javatra*), tramutandosi nello spirito stesso e perdendo completamente la loro individualità.

Un ribaltamento simile è al centro del rituale del *famadihana*, durante il quale i corpi degli antenati vengono temporaneamente rimossi dalle tombe e riavvolti in sudari di seta (la parola *famadihana* significa letteralmente "ribaltamento"). Quando i Malgasci parlano delle proprie comunità, spesso si riferiscono agli antenati come se fossero gli unici veri adulti, in rapporto ai quali le persone viventi sono *ankizy*, "bambini". Così, quando si chiede loro chi siano gli anziani locali, la risposta sarà quasi immancabilmente che i veri anziani sono tutti morti, "Siamo rimasti solo noi bambini". Tuttavia, durante il *famadihana*, sono gli antenati stessi a trasformarsi in bambini. Prima, vengono posti tra le gambe delle donne (un momento che si indica come *miampofo*, "accudire il bambino in grembo") e vengono loro date caramelle, miele, delle monete, esattamente come si farebbe con dei bambini – sebbene a volte venga loro offerto anche del rum. Solo allora, una volta che la relazione ancestrale è stata invertita, tutti possono occuparsi dei corpi, ballare con loro, riavvolgerli nei sudari e, nel farlo, ridurli per lo più in polvere, per poi infine richiuderli nelle tombe, dove non potranno più disturbare i vivi (Graeber, 1995). Una celebrazione dei morti che si trasforma in sostanza in una guerra contro la morte stessa: dal momento che una tomba incustodita può lasciar scappare fantasmi alla ricerca di bambini da rapire, la miglior reazione alla chiusura di una tomba, mi raccontavano spesso, è andare immediatamente a casa a fare sesso – preferibilmente con la propria moglie o marito, ma anche con chiunque sia disponibile – poiché quello è il momento più propizio per mettere al mondo nuovi bambini.

Si tratta ovviamente di descrizioni estremamente semplificate, ma servono a illustrare due punti che ritengo siano essenziali. Pri-

mo, che il tema della cura e, in particolare, del lavoro delle donne per crescere i bambini, è la chiave per comprendere il potere creativo del rituale; secondo, che tali relazioni tendono a diventare il luogo in cui ribaltare le strutture autoritarie, in cui gli antenati si trasformano in bambini, o gli schiavi si trasformano in strumenti veicolari del re. Questi ribaltamenti non necessariamente mettono in discussione o rovesciano i rapporti di autorità, sebbene ciò sia possibile, ma sicuramente diventano un modo di negoziare tali relazioni. Tutto ciò assume particolare importanza nell'interpretazione del rituale regale, perché, se lo si osserva in quest'ottica, si iniziano a notare una serie di evidenti parallelismi – proprio in quegli elementi che potrebbero essere più probabilmente trascurati, se non si tenesse a mente questo più ampio contesto rituale.

Comprendere la logica rituale è ancor più cruciale considerando che i regni degli altipiani – sia i vari principati in guerra del XVIII secolo, sia il grande stato imperiale del XIX – erano essenzialmente organizzati in termini rituali. Ciò non significa negare che fossero fondati anche sul lavoro, quanto piuttosto affermare che non ci fosse una chiara distinzione tra ciò che chiameremmo "lavoro" e ciò che chiameremmo "rituale" (cfr. Sahlins, 1985, p. 113). Erano entrambi considerati aspetti necessari, e sovrapponibili, del costante sforzo messo in atto dall'uomo per creare e mantenere l'universo materiale e sociale.[20]

Potremmo porre la questione in questo modo: quelle che chiamiamo "società" sono sempre vasti sistemi coordinati di lavoro ritualizzato, la cui unità elementare è sempre una famiglia, in qualsiasi modo essa sia configurata (e come sanno gli antropologi, c'è un numero davvero elevato di possibilità). Questa famiglia è l'unità elementare del lavoro, della solidarietà, del potere e della creazione e della foggiatura degli esseri umani. In questo senso, il lavoro femminile, che tende a essere predominante in una famiglia, è anche la forma più essenziale del lavoro stesso. Queste af-

20. Vale la pena notare che, mentre esiste una parola malgascia per "lavoro" (*asa*), non esiste un termine generico per "rituale". Il concetto più vicino è, forse, quello di *fanasinana*, parola che indica l'azione di rendere le cose *masina*, potenti, sacre; ma non tutte le forme di rito erano considerate *fanasinana* – i rituali mortuari, per esempio, non lo erano. Inoltre, molti tipi di rituali, in particolar modo la guarigione medianica, venivano spesso indicati come "*asa*" o lavoro.

fermazioni credo possano essere riferite a qualsiasi società umana conosciuta. Ovviamente, questo non è sufficiente. Tutto ciò che può essere definito "società" avrà anche strutture più grandi attraverso le quali tutto questo è coordinato: clan, complessi di templi, corporazioni e così via, che di solito hanno strutture molto diverse da quelle della famiglia. Ciò che rende le monarchie uniche è che, nonostante tutto quel che può trovarsi ai vari livelli della scala gerarchica, la cima e la base sono quasi identiche: i regni non solo iniziano da una famiglia, ma finiscono anche con delle famiglie. La famiglia al vertice è, naturalmente, la famiglia reale.

Ovviamente, le famiglie reali sono quasi tutte molto più complesse di qualsiasi famiglia ordinaria (che non è solita, per esempio, includere harem frequentati da schiavi eunuchi, danzatori nani e così via) e sono spesso organizzate in modi definibili solo come intenzionalmente perversi, nel senso che violano i principi morali di base che governano le famiglie ordinarie (sono guidate da uomini che uccidono i propri padri, sposano le proprie sorelle, e così via), ma sono comunque considerate delle famiglie; in ultima analisi, sono lo stesso tipo di unità, un'unità domestica che genera, cresce e educa i bambini – cioè produce persone –, così come le unità familiari alla base della gerarchia.

La differenza, ovviamente, è che la famiglia reale, nella stragrande maggioranza dei casi, era volta *solo* alla creazione di persone e non era interessata a tutte quelle altre forme di produzione (di cibo, vestiti, strumenti, vimini e così via) che, nelle famiglie ordinarie, servivano come elementi materiali essenziali per poter accudire, far crescere e nutrire esseri umani. E, infatti, nelle famiglie ordinarie, concetti che etichettiamo come "lavoro", "gioco", "rituale" e "educazione" magari non sono completamente indistinguibili, o almeno non sempre, ma tendono sicuramente a intrecciarsi, sovrapporsi e a implicarsi reciprocamente. Al contrario, le famiglie reali potrebbero essere viste come la prima prefigurazione della moderna famiglia di consumatori, almeno idealmente posta in una sfera completamente opposta alla "produzione" di beni materiali e interessata solo alla creazione, formazione e mantenimento delle persone. Le famiglie reali separano, infatti, nettamente la creazione, formazione e mantenimento delle persone dalla creazione, formazione e mantenimento delle cose. Allo stesso

modo, sono ben separati il lavoro, il rituale e il gioco. Quando i membri della famiglia reale arano i campi o gettano le fondamenta degli edifici, si tratta quasi sempre di una pratica rituale, che non è mai considerata vero lavoro. Le famiglie reali hanno la tendenza a essere piene di servi e servitori, alcuni dei quali hanno il compito di insegnare costantemente ai membri della famiglia reale a comportarsi come tali – proprio come, per esempio, i presidenti e i primi ministri odierni tendono a essere circondati da una schiera di aiutanti e consulenti la cui funzione è quella di insegnare e ricordare loro come essere veri capi di Stato. Raramente, però, svolgono quel che potrebbe essere definito un lavoro produttivo, poiché ciò che chiameremmo "produzione materiale" tende a essere delegata all'esterno, alle altre famiglie.

Probabilmente, per alcuni, questa interpretazione suonerà alquanto singolare: i regni non sono governati da una famiglia reale, ma da un individuo singolo, "il re". Il che è, naturalmente, vero: nessun regno è mai stato governato collettivamente da una famiglia (almeno, non ufficialmente) e, in linea di principio, la funzione stessa della famiglia reale è quella di produrre quell'unico individuo, il sovrano, che è, propriamente parlando, il fulcro di tutto il lavoro rituale. Tuttavia, l'apparato necessario alla creazione di tali individui è cruciale, poiché, nonostante di tanto in tanto sostengano il contrario, è di individui mortali che stiamo parlando, individui che possono essere sostituiti in qualsiasi momento.

Insisto sulla questione, che potrebbe almeno in parte sembrare ovvia, perché penso sia importante problematizzare le categorie esistenti per capire come funzionino davvero le monarchie, una forma di governo che, seppure oggi ci appare strana ed esotica, è estremamente comune nella storia dell'uomo. Il lessico dell'economia politica, inventato nel mondo Nord-Atlantico all'incirca nello stesso periodo in cui le moderne forme di governo repubblicano venivano istituite, alla fine del XVIII secolo, in realtà non sembra adeguato. Questo vocabolario, infatti, propone una versione molto schematica di quel che dovrebbe essere l'"economia", una nozione diventata talmente familiare oggi che è necessario ricordarci che, un tempo, per la maggior parte delle persone l'idea stessa di una divisione tra sfera di "produzione" (nei luoghi di lavoro) e sfera di "consumo" (a casa) non aveva alcun senso. Alla luce di

ciò, alcune delle conseguenti categorie di economia politica sono state ampiamente criticate dagli antropologi, altre no.

Prendiamo per esempio l'idea comune per cui il lavoro riguarda fondamentalmente la "produzione", che è tipicamente orientato a creare cose, a trasformare il mondo combinando materie prime in prodotti finiti. Si tratta di un assunto dato per assodato nella maggior parte della letteratura teorica, ma è di per sé una supposizione molto strana. Basterebbe riflettere anche solo un momento per aver chiaro che in nessuna parte del mondo le attività che normalmente chiamiamo "lavoro"[21] sono volte a creare qualcosa. E ciò è vero anche se ci limitiamo al lavoro legato agli oggetti materiali, nella maggior parte dei casi finalizzato alla pulizia, al mantenimento o allo spostamento di qualcosa, ma non alla sua produzione: una tazza in ceramica viene "prodotta" una sola volta, ma è lavata e rimessa a posto migliaia di volte; persino per una tazza usa e getta vengono investiti molto più tempo ed energia per il trasporto, lo stoccaggio e lo smaltimento, di quanti ne vengano investiti nel momento relativamente breve della sua effettiva fabbricazione.[22]

Questa mispercezione ha numerosi effetti negativi, ma per i nostri scopi attuali intendo citare solo tre punti che ritengo siano cruciali per comprendere l'organizzazione del lavoro nei regni di Merina. Il primo punto è, ovviamente, la questione antropologica: non possiamo presupporre che la visione malgascia su cosa sia il lavoro o su quali elementi di esso siano effettivamente rilevanti rispecchi necessariamente la nostra. E infatti le due visioni sono profondamente diverse. Il secondo punto è che, come ho sostenuto altrove (Graeber, 2007c), le ipotesi sulla natura del lavoro sono generalmente organizzate a partire da forme di quello che chiamo "lavoro paradigmatico", cioè determinate forme di lavoro che, nell'immaginario comune, identificano un'intera classe di altre forme di lavoro. Nelle scienze sociali contemporanee e, in larga misura, anche nel discorso popolare, i due "lavori paradigmatici" più importanti sono il lavoro in fabbrica e la cura dei bambini.

21. Intendiamo qui "lavoro" come un'attività ripetitiva o formalizzata non fine a se stessa, ma principalmente atta a cambiare lo stato di qualcos'altro.

22. In questo senso, anche i miei precedenti commenti sulla famiglia e la produzione non sono esattamente corretti.

Il primo è diventato paradigmatico per ogni tipo di lavoro retribuito, il secondo per il lavoro domestico non retribuito. È questo l'immaginario di sfondo quando, per esempio, i marxisti parlano di lavoro "produttivo" contrapposto a lavoro "riproduttivo"; ed è questo che autorizza opinionisti popolari a dichiarare apertamente che la diminuzione del numero di fabbriche in Gran Bretagna o in America indica la scomparsa della classe lavoratrice in queste nazioni, anche se probabilmente non è mai esistito un solo luogo nella storia dell'umanità in cui la maggioranza della classe lavoratrice fosse impiegata nelle fabbriche.

Il terzo punto è che, per le monarchie come quella di Merina, il modo più semplice per capire come venisse concepito il lavoro è esaminare le forme di lavoro rituale che circondano i re.

A questo proposito, permettetemi di introdurre un'altra distinzione e di citare un termine che ho introdotto in un mio lavoro precedente (Graeber, 2007c), quello di "lavoro emblematico". Se il lavoro paradigmatico rappresenta un modello per il lavoro in generale, o per un'ampia categoria di lavori, il lavoro emblematico è un lavoro ritenuto proprio di un determinato gruppo di persone, che definisce il modo stesso di vedere gli individui che lo esercitano. Un "pescatore" potrebbe passare anche solo una parte relativamente piccola del proprio tempo a pescare e guadagnarsi la maggior parte delle proprie entrate in qualche altro modo, ma sarà sempre visto sostanzialmente come un pescatore. In molte società, il lavoro emblematico corrisponde al lavoro che determinate persone svolgono nei contesti cerimoniali. I sistemi di caste ne sono un esempio lampante: i musicisti, i pulitori o gli acconciatori dei villaggi indiani non passano la maggior parte della loro giornata lavorativa a suonare, a lavare o a tagliare i capelli; tuttavia, sono queste attività a definire il loro ruolo nella società, in quanto determinano il ruolo che svolgono in importanti rituali cosmologici.

A.M. Hocart (1950) ha, anzi, sostenuto che sistemi di caste di questo tipo vedono la loro origine proprio nei rituali regali, in cui, come per esempio nelle isole Figi, diversi gruppi in un regno venivano definiti in base al tipo di lavoro che svolgevano specificamente per il re. Così, nei regni delle Figi, alcuni gruppi venivano identificati come pescatori non perché passassero la maggior parte del loro tempo a pescare o perché pescassero per più tempo rispetto

a chiunque altro (tutti pescavano), ma perché avevano l'incarico di fornire il pesce alla corte o durante i rituali regali. Ogni clan delle isole era quindi caratterizzato dal proprio specifico lavoro emblematico, e questo sembrava stabilirne la vera identità. L'organizzazione dei Merina nel XVIII e XIX secolo è stata definita "di tipo castale" per ragioni analoghe (per esempio, Bloch, 1977): le diverse linee di discendenza e i diversi ordini di nobiltà erano definiti in base al lavoro svolto per la famiglia reale (in particolare, in base ai prodotti che portavano come primizie o *santatra*) e al ruolo che avevano nella costruzione di case e tombe regali.

Ritengo che esaminare il lavoro emblematico nel regno di Merina in questo modo sia il modo migliore per capire la struttura del regno e il ruolo della famiglia reale. Ma per fare ciò è prima necessario dire qualcosa sul lavoro paradigmatico. Sugli altipiani del Madagascar, il paradigma del lavoro in generale non è la produzione né tantomeno la cura dei bambini. La prima cosa a cui le persone pensano quando si parla di "lavoro" è sollevare pesi: spostare, trascinare e, soprattutto, trasportare qualcosa, intendendo con ciò mansioni che vanno dal portare i bambini, al trascinare i tronchi di legno, allo smuovere la terra con le pale. La gamma semantica e la rete di associazioni sono molto diverse da quelle a cui siamo abituati, ma, una volta capito questo, tutta una serie di altri aspetti cominceranno a farsi più comprensibili.

Parlare, portare, creare

Gli elementi essenziali della questione, rispetto al XIX secolo, non sembrano essere cambiati poi molto. Allora come oggi, il lavoro era incentrato sulla famiglia ed era principalmente prerogativa delle donne. Questo non vuol dire che gli uomini non abbiano mai lavorato, anzi spesso lavoravano molto duramente, ma erano le donne a passare più tempo in attività considerate lavorative (*asa*), e si riteneva avessero una predisposizione più pragmatica, laboriosa e in generale orientata al lavoro in un modo che agli uomini semplicemente non riusciva.[23] Se dovessi figurarmi l'im-

23. In generale, le donne accusano continuamente gli uomini di essere pigri (*kamo lahy*), individualmente o come categoria, mentre non si è mai sentito il contrario.

magine paradigmatica che viene richiamata alla mente dall'idea di lavoro – l'equivalente dell'operaio che timbra il cartellino nella nostra immaginazione – sarebbe molto probabilmente quella di una giovane donna, con un bambino sulla schiena, che lavora in un campo di riso, o porta acqua o altro sulla sua testa. Questo tipo di lavoro domestico rappresenta la perfetta fusione tra cura dei figli e lavoro fisico, dal momento che le donne tendono a badare ai bambini e a svolgere altre mansioni contemporaneamente.

La forma paradigmatica di lavoro, quindi, allora come oggi, era slegata dall'idea di creazione, costruzione, o anche solo mantenimento di qualcosa, ma era piuttosto legata all'idea di sollevare oggetti e spostarli. Si può riconoscere l'importanza di tali questioni nel fatto che, tradizionalmente, viene minuziosamente regolato il chi debba portare cosa per chi e in quali circostanze, almeno nei momenti formali o rituali – anzi, questi momenti sono proprio quelli in cui i formalismi dell'etichetta vengono più rigorosamente osservati.[24] Il chi debba portare cosa per chi è probabilmente il modo più importante di indicare il rango. Persino donne ben istruite e non particolarmente tradizionaliste si sono, timidamente, offerte di trasportare il mio zaino durante occasionali gite, in virtù del fatto che, se un uomo e una donna sono all'incirca della stessa età, non dovrebbe essere l'uomo a portare il peso. Queste regole, però, rispettano principalmente un criterio di anzianità. In Madagascar, come in altre parti del mondo, porre in sequenza i bambini per ordine di età è particolarmente rilevante. Anzi, nella misura in cui sia possibile parlare di un "atomo di gerarchia" nella società degli altipiani, questo è incarnato nel principio, ripetuto nei proverbi, secondo cui i fratelli maggiori devono parlare in nome dei più piccoli, e i fratelli minori devono portare pesi per i più grandi.[25] Questo è spesso considerato un obbligo reciproco:

Una volta ho chiesto a una donna se esistesse l'espressione "donna pigra" e lei mi ha risposto sorpresa: "Sarebbe scandaloso. Non è nemmeno così offensivo dare del pigro a un uomo, tutti gli uomini sono davvero pigri, ma nei confronti di una donna, sarebbe un vero insulto".

24. Tradizionalmente, le modalità di trasporto sono anche fortemente legate al genere: viene spesso sottolineato che le donne portano gli oggetti sulla testa o sui fianchi, mentre gli uomini sulla schiena o sulle spalle.

25. Di qui il noto proverbio *Manan-jandry, dia afak'olan'entina; manan-joky, dia afak'olan-teny*: "Se hai un fratello più piccolo, non avrai problemi a portare le cose;

il fratello più giovane (*zandry*) ha il diritto di chiedere che il fratello maggiore (*zoky*) parli in suo nome in tribunale o a un'assemblea pubblica; il fratello maggiore ha il diritto di chiedere al più giovane di portare i suoi averi. Ma, al tempo stesso, è considerato scandaloso che uno *zandry* parli per uno *zoky* o che uno *zoky* porti qualcosa a uno *zandry* – a meno che quest'ultimo non sia ancora troppo piccolo per trasportarlo da solo.

Di fatto, si potrebbero definire le prime fasi della vita di un bambino attraverso l'applicazione graduale di questo principio. Ho potuto osservare questo processo anche nelle famiglie di oggi: i neonati venivano portati in braccio dalle madri o dalle sorelle maggiori; mentre i bambini poco più grandi venivano spesso mandati fuori per gioco a cercare oggetti da riportare indietro, per poi essere accolti come eroi in caso di successo, o con risate indulgenti se si rifiutavano o si limitavano a girovagare senza meta; poi, gradualmente, quelli che prima erano giochi si trasformano in vere e proprie mansioni e, non appena il bambino è fisicamente in grado, si ritrova catapultato in una situazione in cui, da fratello più giovane, è paradossalmente tenuto a portare i carichi più pesanti. Questo processo si verifica ancor più precocemente per le bambine, e non è raro vederle, a otto o nove anni, portare gerle sul capo o neonati sulla schiena, seguite, pochi anni dopo, anche dai maschi: "All'età di circa dieci anni, i bambini iniziano ad aiutare nei campi e nelle risaie portando carichi e pesi. Ciò che è notevole è che è il più giovane di solito a portare i più pesanti" (Camboué, 1909, p. 385).

La parola malgascia per "oppressione" è, appunto, *tsindriana*, essere schiacciati. E il perché è abbastanza intuitivo: si può facilmente immaginare che un bambino provi per la prima volta una sensazione di ingiustizia profonda, proprio quando la sua condizione di bambino passa dal non avere alcuna responsabilità, ad avere responsabilità estremamente onerose (Graeber, 2007a).

Questa opposizione tra parlare e portare è cruciale e si ripercuote anche sulla politica. Il linguaggio, in particolare quello formale, è considerato come l'elemento costitutivo della società po-

se ne hai uno più grande, allora non ne avrai a parlare" (Cousins, 1876, p. 37; Camboué, 1909, p. 385; Houlder, 1915, proverbio n. 1901).

litica. Non a caso le assemblee pubbliche si chiamano *kabary*, che è anche la parola che indica la retorica formale. Sul piano del regno, questa opposizione tra parlare e portare è stata poi ulteriormente elaborata, poiché il parlare è stato associato al fare, a quello che noi chiameremmo "produzione", mentre il portare pesi è divenuto, per converso, la cifra generale per ogni tipo di lavoro che, invece che creativo, fosse legato al curare, sostenere e mantenere le cose.[26]

* * *

I regni degli altopiani ruotavano intorno a una figura chiamata *andriana*. La parola, come ho detto, significa letteralmente sovrano, o re, ma veniva chiamato *andriana* anche circa un terzo o un quarto della popolazione libera del regno, o perché poteva rivendicare una qualche forma di provenienza dalla linea di discendenza reale, oppure perché i loro antenati erano stati elevati al rango di nobili in virtù del servizio eccezionale reso ai reali. Entro la fine del XVIII secolo, questi *andriana* erano stati divisi in sette classi ordinate. Gli altri sudditi liberi venivano chiamati *hova,* "cittadini comuni". Come gli *andriana*, gli *hova* erano divisi in base alle linee di discendenza (chiamate *foko* o *firenena*), ognuna proprietaria delle terre dei propri antenati. Tutti gli *andriana*, a eccezione dei più alti in grado, dovevano svolgere qualche forma di servizio regale, o *fanompoana*; gli *hova* erano definiti in primo luogo come coloro che svolgevano un lavoro al servizio del re;[27] gli schiavi, al contrario, erano coloro che *non* lo svolgevano: gli schiavi servivano solo i loro padroni. Il servizio regale era anzi considerato il primo indice dello status di uomo libero all'interno del regno: legalmente, se uno schiavo avesse dimostrato di aver fatto parte

26. Molti dei paragrafi che seguono in questa sezione sono adattati da un saggio chiamato "Oppression" (Graeber, 2007c). Normalmente non mi piace riprodurre interi paragrafi del mio lavoro, ma in questo caso la scelta mi sembra giustificata dal momento che, a quanto mi è dato sapere, l'articolo non è mai stato citato da nessuno, e ho motivo di credere che neanche molti studiosi del Madagascar l'abbiano mai letto.

27. C'erano poi altri gruppi, come i Mainty Enin-Dreny, spesso indicati nelle fonti europee come "schiavi reali", ma che in realtà erano guerrieri o servitori specializzati con una relazione diretta con la famiglia reale. I Manendy, che abbiamo già incontrato, e i Manisotra, che incontreremo nella prossima sezione, facevano parte di questo gruppo.

di un gruppo di lavoro per il re, e in particolar modo di aver svolto un servizio personale alla corona, come per esempio ripulire il terreno di un palazzo reale, questo sarebbe stato considerato un motivo di per sé sufficiente per ottenere la libertà.

Quasi tutti coloro che scrivono del regno di Merina sottolineano l'importanza del *fanompoana,* che era davvero il principio organizzativo al centro di quasi ogni settore: il sistema politico, il sistema economico, il sistema sociale. Il grado e le specializzazioni di ogni gruppo dipendevano dal tipo di servizio che tradizionalmente svolgevano per la famiglia reale. Questi compiti tradizionali erano particolarmente importanti perché, se in teoria un re locale aveva il diritto di chiedere quasi tutto ai propri sudditi, le testimonianze suggeriscono che – almeno prima del XIX secolo – la capacità che il sovrano aveva di pretendere e ottenere beni e servizi da coloro che non vivevano nelle immediate vicinanze della residenza della famiglia reale era in realtà piuttosto limitata. Pertanto i servizi che ricevevano ruotavano in gran parte attorno a questi tradizionali compiti emblematici, in particolare quelli riguardanti la costruzione e ricostruzione di case e tombe reali, o la partecipazione a grandi cerimonie pubbliche come la circoncisione dei bambini della famiglia reale o l'annuale festa di inizio anno. È importante tenere a mente che, per quanto riguarda i propri mezzi di sostentamento (di nuovo, a eccezione degli *andriana* di rango più elevato), non c'era quasi nessuna differenza tra i vari gruppi: tutti dedicavano la maggior parte delle loro energie alla coltivazione del riso in estate e all'artigianato o al piccolo commercio durante la bassa stagione agricola. Era in gran parte durante i rituali che a ciascuno di loro veniva assegnata una mansione, o un insieme di mansioni specifiche, un lavoro emblematico, che definiva il loro ruolo nel regno e, quindi, la loro identità.[28] Di conseguenza, anche se i sudditi potevano fuggire o ammutinarsi quando radunati per svolgere determinate mansioni come ripulire i canali di drenaggio, gli stessi sudditi potevano incorrere in punizioni fisiche o venire privati del privilegio di eseguire altre mansioni come, per

28. La nozione di "lavoro emblematico" potrebbe essere paragonata all'idea di Barth di "diacritici" etnici (1969), in cui una o due caratteristiche apparentemente minori possono diventare il punto di riferimento per distinguere gruppi sociali sovrapponibili o simili.

esempio, sollevare il pilastro centrale in una casa reale (Kus, Raharijaona, 2000; cfr. Clark, 1896).

La prossima domanda è quindi: in che modo il lavoro emblematico definiva l'identità dei gruppi, e cosa ci dice questo sull'intera struttura? Il nostro materiale non è uniforme, ma ce n'è abbastanza per notare come la dicotomia parlare/portare fosse effettivamente riprodotta sul piano del regno. I potenti *andriana* erano visti come quelli che monopolizzavano la creatività, parlavano per primi al consiglio ed erano considerati i maestri dell'oratoria e del discorso poetico (Callet, 1908, p. 288; Rasamimanana, Razafindrazaka, 1909; Andriamanantsiety, 1975; Domenichini-Ramiaramanana, 1982), oltre che costruttori di bellissimi oggetti; gli *hova* portavano invece le cose da un posto all'altro.

Nella pratica, ciò significava che, nello svolgimento del servizio per il re, quei compiti che considereremmo lavoro "produttivo", l'effettiva creazione, costruzione e modellamento di oggetti materiali, erano quasi immancabilmente assegnati a coloro che si trovavano in cima alla gerarchia sociale. La costruzione e manutenzione delle tombe reali, la cui ripartizione delle mansioni ci è abbastanza chiara, potrebbe essere esemplificativa in questo senso. I resoconti malgasci scritti negli anni Sessanta del XIX secolo suddividono il lavoro che era da svolgere in due grandi categorie. La prima categoria prevedeva l'effettiva costruzione della tomba e la fabbricazione degli oggetti che sarebbero stati collocati al suo interno – mansioni monopolizzate dagli *andriana*. Dai nobili ordini degli Andriamasinavalona e degli Andriantompokoindrindra, per esempio, venivano i muratori e i falegnami che costruivano la tomba stessa; dall'Andrianandranado i fabbri che realizzavano l'enorme bara d'argento nella quale i re venivano sepolti e che, in seguito, richiudevano le tombe con una copertura di lamiera; le donne degli ordini degli Andriamasinavalona e Zazamarolahy tessevano le stuoie che venivano appese alle pareti interne; mentre altri tre ordini provvedevano ai sudari in seta usati per avvolgere i morti (Callet, 1908, pp. 260-262, 267, 1213-1214). La seconda serie di mansioni erano identificate come mansioni di "trasporto" – nello specifico, portare via le stuoie lacerate e altri rifiuti dall'interno di una tomba quando veniva aperta o riparata, e raccogliere e trasportare i cesti pieni dell'argilla rossa usata per poi risigillarla

(*ibidem*, pp. 164, 307, 490, 534-553, 812-831). Queste mansioni non venivano mai assegnate agli *andriana*, ma sempre agli *hova* – in genere, solo a quelli i cui antenati avevano prestato un eccezionale servizio ai reali, poiché il diritto di svolgere qualsiasi tipo di lavoro nelle tombe reali era, comunque, considerato un privilegio straordinario.[29]

In questi momenti rituali, gli *andriana* erano appunto definiti come coloro che facevano le cose; i cittadini comuni come coloro che le prendevano e le portavano. Questi compiti emblematici potevano influenzare ciò che le persone erano considerate idonee a fare anche al di fuori del rituale regale. Gli Andrianandranado, l'ordine di *andriana* che forniva i fabbri per i rituali regali, producevano per esempio anche tutti gli oggetti d'oro e d'argento usati a corte e, alla fine, riuscirono a conquistare un monopolio formale sulla lavorazione dei metalli preziosi all'interno del regno. Nel XIX secolo, da altri rami di questo stesso ordine provenivano quasi tutti gli stagnai e un gran numero di abili operai siderurgici della capitale. In modo analogo, gli Andrianamboninolona, il gruppo di *andriana* con cui ho fatto il mio lavoro di ricerca sul campo, erano famosi fabbri e la lavorazione del ferro era per loro non solo un'arte, ma un privilegio, cosicché, seppure non ne detenevano il monopolio formale, né esisteva un modo per imporlo, se qualcuno di discendenza non *andriana* si fosse messo a svolgere lo stesso incarico, sarebbe stato considerato come piuttosto impertinente (Graeber, 2007a, pp. 99-100, 338). Analogamente, le donne Andrianamboninolona detenevano un monopolio *de facto* sulla tessitura della seta del luogo – monopolio che in altri posti, invece, non esisteva.

Come principio generale, gli *andriana* erano considerati produttori e creatori; era questa la loro identità basilare nella struttura del regno. Ciò si rese forse più chiaramente evidente quando, nel 1817, alcuni inviati britannici chiesero al re Radama I di scegliere un gruppo di ragazzi del suo regno da mandare in Inghilterra a imparare i mestieri manuali. Il re scelse solo giovani *andriana*.

29. Da notare che un gruppo di ex *andriana*, di uno status un po' ambiguo, aveva il privilegio speciale di fornire un sudario di seta in alcune occasioni; mentre un altro gruppo con uno status altrettanto ambiguo aveva ricevuto il privilegio di "portare" il corpo del re da porre nella tomba – la forma più elevata di portare, ma comunque non delegata a un gruppo assimilabile alla famiglia reale.

Il servizio regale come principio di governo

Quando si passa all'effettivo governo, tuttavia, la questione diventa un po' più complicata. Come tanti concetti chiave malgasci, anche la nozione di *fanompoana* era ambivalente: da un lato, si riferisce a un sistema di lavoro rituale meticolosamente ordinato; dall'altro, indicava il potere del sovrano di far fare a chiunque qualsiasi cosa lui volesse.

Non è difficile immaginare come una situazione simile si sia potuta venire a creare. Come detto, per gran parte della storia degli altipiani, i poteri di costrizione dei sovrani erano piuttosto limitati. Gli archeologi confermano che, dal XVI secolo in avanti, la maggior parte dei re viveva in fortezze sulle colline o in cima alle montagne – tanto più in alto quanto meglio, dato che, in linea generale, i domini di un re corrispondevano a tutto ciò che poteva vedere dalla cima –, e Maurice Bloch ha probabilmente ragione quando aggiunge che la maggior parte di loro erano poco più che briganti di successo – che, come abbiamo visto, è esattamente la situazione a cui venivano ridotti i monarchi di scarso successo come Leiloza (Bloch, 1977; Dewar, Wright, 1993, p. 448; D. Rasamuel, 2007, pp. 171-175). Se una banda armata di tutto punto arriva in un villaggio indifeso, il suo leader può, naturalmente, fare in modo che chiunque faccia qualsiasi cosa lui ordini di fare. Quello che può far fare loro quando non è fisicamente presente è invece tutt'altra questione. L'apparente contraddizione al centro del *fanompoana* ha senza dubbio origine in queste circostanze concrete. Non spiega, però, perché questa circostanza pragmatica (essere in grado di ordinare a chiunque di fare qualsiasi cosa) dovrebbe essere preservata come principio rituale – meglio ancora, come definizione della sovranità stessa.

Non è neanche difficile capire che, se i sovrani si ostinavano a costruire le proprie case in cima alle montagne, la vera sfida insita nella costruzione e nel mantenimento di quelle stesse case era rappresentata non tanto dal trovare abili artigiani capaci di svolgere i lavori di carpenteria o falegnameria, quanto dal radunare persone disposte a compiere l'oneroso lavoro di trasportare il materiale da costruzione e, in seguito, i quotidiani rifornimenti di cibo, carburante e acqua su per i pendii della montagna. Ed è su questo pia-

no che storie come quella di Leiloza giocano chiaramente. Dato il contesto culturale in cui tutto questo aveva luogo – la distinzione tra parlare, creare, portare già così importante nell'organizzazione interna delle famiglie –, non sorprende che la produzione di oggetti materiali, e soprattutto di oggetti con funzione primariamente estetica, sia finita per trasformarsi in uno speciale privilegio concesso a parenti e sostenitori fedeli, mentre il trasporto di pesi sia finito per essere considerato e come l'essenza del vero lavoro e, in senso lato, come la chiave della foggiatura e del mantenimento degli esseri umani.

Il fatto che la volontà arbitraria del sovrano sia rimasta il fulcro del *fanomapoana* ha permesso che il principio venisse regolarmente applicato anche a nuovi scopi, ogni qualvolta i sovrani si fossero trovati effettivamente in grado di imporre sistematicamente la propria volontà a loro piacimento. Così, alla fine del XVIII secolo, il re Andrianampoinimerina si appellò al principio del *fanompoana* per organizzare la manodopera necessaria a bonificare migliaia di ettari di terra arabile sottratti alle paludi; nel XIX secolo, poi, suo figlio Radama lo usò per costringere i bambini a frequentare le scuole missionarie e gli adolescenti ad arruolarsi nell'esercito permanente appena istituito. Contemporaneamente, le guerre di espansione portarono migliaia di schiavi nel paese, comportando una rapida e drammatica trasformazione dell'effettiva organizzazione del lavoro. Tuttavia il *fanompoana* rimase il principio alla base della monarchia.

Come ho già fatto notare, praticamente tutti gli osservatori hanno sottolineato questo punto. Riporto qui il commento emblematico di un missionario di fine XIX secolo di nome Houlder, che nota come prima cosa che il vero potere era detenuto da un primo ministro *hova* di nome Rainialarivony, segretamente (neanche troppo, dal momento che tutti ne erano a conoscenza) sposato con la regina:

> Durante il regno di questa forte personalità, come sotto quello dei suoi predecessori, non furono imposte tasse dirette, né nulla di simile. Al loro posto c'era però il *fanompoana*, o servizio obbligatorio senza corrispettivo – come nel caso del lavoro di uno schiavo per il suo padrone, un dovere molto oneroso e uno scambio molto discutibile.

> Il *fanompoana* è il fondamento del governo autoctono e pare esserne anche lo scopo principale. I governanti erano più preoccupati della corretta esecuzione del servizio alla regina che della promozione della prosperità e della felicità del popolo. L'intera vita di un indigeno è costellata dallo svolgimento di *fanompoana* di un tipo o dell'altro [...]. Qualunque tipo di servizio era *fanompoana*, dalla sovrintendenza all'organizzazione della casa di Sua Maestà fino alla pulizia delle scarpe regali, dal presiedere il consiglio del governo, o la gestione di una provincia, all'imbracciare un moschetto in guerra e trasportare una pietra o un pezzo di terra in tempi di pace. Qualsiasi lavoro poteva essere preteso in qualsiasi momento, secondo la volontà e il piacere del sovrano.
>
> Il *fanompoana* svolto per il governo, civile o militare che fosse, era già abbastanza gravoso; ma era reso cento volte peggiore dal fatto che il sistema implicava non solo una moltitudine di piccole oppressioni e soprusi ai danni delle persone regolarmente incaricate, ma anche una sorta di *fanompoana* reciproco. In teoria, questo servizio non corrisposto veniva reso in favore della regina, ma sfortunatamente non si concludeva con un servizio diretto. Per portare a termine il lavoro per Sua Maestà, bisognava passare per un sistema di subordinazione in virtù del quale chiunque avesse autorità su un'altra persona, poteva farla lavorare al proprio posto, con il risultato inevitabile che i *fanompoana* svolti in favore di privati cittadini fossero infinitamente più numerosi di quelli svolti per il governo. Le vite delle persone erano spesso rese un totale inferno. (Houlder, 1912, pp. 37-38)

La maggior parte dei resoconti degli osservatori stranieri del periodo contiene osservazioni simili sulla contemporanea legittimità, universalità e abusività del *fanompoana.*

Il principio secondo il quale il servizio regale era, per sua natura, la manifestazione del potere personale illimitato del sovrano, aiuta a spiegare una delle caratteristiche più peculiari dei documenti d'archivio: ovvero il fatto che, benché chiunque osservasse il funzionamento del regno ne parlasse incessantemente, negli stessi documenti amministrativi del governo non c'è quasi menzione del lavoro forzato – fatto che continuava a lasciarmi perplesso mentre svolgevo le mie ricerche d'archivio. Soprattutto a partire dagli anni Sessanta del XIX secolo, è stato conservato ogni tipo di documento: l'Archivio Nazionale contiene migliaia e migliaia di registri scolastici e militari, censimenti di proprietà, trascrizioni di tribunali, reclami, verifiche e corrispondenza amministrativa di

ogni tipo. Esaminando tutti i documenti rintracciabili a proposito del lavoro svolto nell'area immediatamente circostante la tomba di Leiloza sul monte Ambohitrambo,[30] sono riuscito a ricostruire abbastanza dettagliatamente il funzionamento della macchina di governo. Sono persino riuscito a ricostruire l'organizzazione delle brigate di lavoro per il *fanompoana*, le cui unità amministrative di base erano i "100" e i "1000", cioè regioni incaricate di fornire squadre di un centinaio o di un migliaio di lavoratori, uomini o donne, per progetti di lavoro in favore della famiglia reale. L'unico dato su cui non sono riuscito a ottenere praticamente nessuna informazione è su cosa le squadre fossero effettivamente costrette a fare. Il che era ancor più sorprendente considerato che, per esempio, le valutazioni e le entrate fiscali erano meticolosamente registrate, fino all'ultimo centesimo, sebbene le imposte fossero – come notava Houlder – poco gravose e in gran parte simboliche. Al contrario, sulle mansioni lavorative non esisteva praticamente nulla di scritto.[31]

A quanto pare, quindi, il carattere individuale e arbitrario del *fanompoana* era ritenuto così intrinseco alla sua natura che la sua inclusione all'interno dell'apparato burocratico sarebbe stata vista come una violazione del principio stesso, al punto che persino registrare gli esecutori dei compiti si pensava avrebbe potuto compromettere il potere assoluto della regina.

Cosa facevano allora, effettivamente, le persone al servizio della regina nel XIX secolo, nel periodo di massimo splendore del regno, e come concepivano questo lavoro? La domanda è importante perché, come hanno sempre sostenuto unanimemente gli osservatori stranieri, il senso di assoluta legittimità del *fanompoana* come servizio personale alla regina era davvero quel che teneva insieme

30. La regione interessata era, per essere più precisi, quel che viene spesso chiamato "Imamo orientale", che comprende tutto il territorio tra il fiume Ombifotsy e il fiume Onilahy, da Ambohibeloma a nord a Arivonimamo a sud. Ambohitrambo è al centro.

31. Le uniche eccezioni che ho potuto trovare per la regione in questione sono un documento riguardante la lavorazione del ferro in una città chiamata Vatolevy e un paio di registri molto tardi di persone convocate per la ricerca dell'oro nei terribili giorni prima dell'invasione francese. La serie LL negli archivi reali contiene alcuni documenti più dettagliati provenienti da altre parti del regno ma, di nuovo, questo tipo di documenti è rarissimo, in confronto a qualunque altro.

un governo altrimenti corrotto e spesso brutale. Credo sia quindi il momento di passare dalle liste di ciò che le persone dovevano fare – che praticamente non esistono – alle liste di ciò che *non* dovevano fare, liste di compiti da cui i gruppi particolarmente privilegiati erano considerati esenti – queste sì, esistono e ci danno un'idea di quel che il generico *fanompoana* dovesse essere. Le liste di esenzioni, infatti, sono sorprendentemente uniformi e includono quasi sempre quattro tipi di lavoro primario che si presentano sempre nel seguente ordine:

1) *Manao Hazolava,* "trasportare gli alberi". Poiché l'Imerina era in gran parte priva di legname, era necessario formare squadre di operai che trasportassero i grandi tronchi necessari per costruire le case e le palizzate reali dai confini delle foreste orientali fino al centro del paese.
2) *Mihady Tany*, "scavare la terra". Si trattava principalmente di livellare e di creare terrapieni per progetti di costruzione regale.
3) *Manao Ari-Mainty*, "fare il carbone". Si trattava principalmente di trasportare cesti di carbone prodotto nelle foreste orientali fino alla corte reale nella capitale, Antananarivo.
4) *Mitondra Entan'Andriana*, "trasportare i beni regali". Il più delle volte si trattava di trasportare, dal porto di Tamatave alla capitale, prodotti importati destinati alla corte, ma poteva includere qualsiasi altra mansione di trasporto, compreso trasportare letteralmente i bagagli della corte quando il sovrano viaggiava.[32]

Ancora una volta abbiamo di fronte tutte mansioni incentrate sul trasporto di oggetti pesanti – solitamente con l'ausilio di cesti

32. Seguo qui lo stesso ordine dell'elenco dato da Standing (1887b, p. 358), sebbene abbia omesso la quinta categoria da lui citata (costruzione e manutenzione di strade e ponti) poiché non compare in nessun resoconto in lingua malgascia. Per un'idea dell'elenco standard nei casi legali del XIX secolo, si vedano gli Archivi nazionali IIICC 365 f1: 43-48 (Tsimadilo, 1872), IIICC37 f2 (Ambohitrimanjaka, 1893); per gli elenchi standard di esenzioni presenti nel *Tantara ny andriana*, si rimanda a Callet (1908, p. 411 [*Andriamamilaza*] e p. 545 [*Antehiroka*]); si vedano anche le voci per *Ambohibato*, *Ambohimalaza*, *Ambohimirimo*, *Andriana* e *Antsahadinta* nel *Firaketana* (un'enciclopedia malgascia del primo Novecento) che forniscono tutte varianti praticamente di una stessa lista.

da porre sulla schiena o sulla testa ("scavare la terra" potrebbe sembrare un'eccezione, ma in realtà chiunque abbia mai preso parte a un progetto di scavo su larga scala sa che la parte principale del lavoro consiste nel sollevare e trasportare i contenitori di terra rimossa).

Ora, ovviamente, in una certa misura, la lista non fa altro che riflettere la realtà materiale: l'Imerina del XIX secolo era sprovvista di bestie da soma o di veicoli a ruote; i carri di buoi, oggi onnipresenti, non erano ancora entrati nell'uso comune, e la regione era notoriamente carente di strade percorribili. Di conseguenza, quasi tutto doveva essere trasportato dagli esseri umani, spesso con grande difficoltà. Ma c'è chiaramente di più. Molte delle mansioni più pesanti riportate dalle fonti straniere (badare al bestiame della famiglia reale, riparare strade e ponti) sono evidentemente assenti dalla lista. La scelta di queste come mansioni paradigmatiche del *fanompoana* sottolineava chiaramente come, nel regno come a casa propria, portare cose per qualcun altro fosse indice di subordinazione. Anzi, nel caso della famiglia reale, il principio veniva spinto ancora oltre, perché, come notato prima, i reali e gli ufficiali di Stato, così come i visitatori stranieri, non percorrevano lunghe distanze a piedi, ma venivano trasportati su portantine a spalla da uomini specializzati. I trasportatori regali erano essi stessi una classe di specialisti relativamente stimati, di uno status simile ai guerrieri reali (nei documenti ci si riferisce a loro come *alinjinera*, "ingegneri"). Figure importanti della corte, o personaggi locali rilevanti, avevano poi di solito i loro portantini appositamente addestrati, una sorta di élite tra i loro schiavi.

Tuttora, condurre la portantina rimane uno dei più potenti simboli di oppressione (*tsindriana*, di nuovo) in tutto il Madagascar, così come in tutta la costa orientale, dove i ricordi del colonialismo sembrano sempre concentrarsi sul modo in cui le persone locali venivano arbitrariamente radunate per trasportare funzionari, missionari e proprietari di piantagioni.[33] Così le liste

33. Un etnografo che lavorò sulla costa orientale successivamente riferisce: "Innumerevoli persone – sia chi ha vissuto i tempi coloniali sia chi è nato dopo la loro fine – mi hanno parlato delle portantine. Non hanno mai mancato di menzionare il fatto che le persone che viaggiavano su di esse urinavano e defecavano su chi era al

di esenzioni, quando arrivavano al quarto punto, di tanto in tanto riportavano, invece di "non portare i beni regali", *tsy milanja andriana*, "non dover portare il re" (per esempio, Domenichini, 1982, p. 15) – o, in modo anche più colorito, *tsy mibaby andriana*, "Non dover portare il re sulle spalle come un bambino" (Callet, 1908, p. 545).[34] E, almeno nell'Imerina del XIX secolo, una delle immagini più drammatiche del potere regale – immagine che, come vedremo, ha avuto un profondo impatto sull'immaginario popolare – era il radunarsi delle persone per trasportare le vettovaglie del sovrano allorché il sovrano partiva per un viaggio – pratica che divenne particolarmente distruttiva durante il regno della regina Ranavalona I (1828-1861). Ogni volta che la regina viaggiava all'estero, infatti, portava con sé tutta la sua corte ed enormi quantità di mobili e di provviste, ed era obbligata a inviare delegazioni di suoi funzionari in avanscoperta presso tutte le città che incontravano lungo il cammino, affinché arruolassero tutta la popolazione fisicamente adatta a fare da portantini. Una pretesa particolarmente ambivalente: se, da una parte, trasportare i beni regali era in effetti un servizio personale alla corona e quindi considerato intrinsecamente legittimo, dall'altra i risultati erano di solito spesso letali. Infatti, dal momento che coloro i quali venivano reclutati non venivano nutriti, e che la corte della regina tendeva ad assorbire tutte le provviste disponibili nelle regioni che attraversava, centinaia se non migliaia di persone morivano di una combinazione di stanchezza, fame e malattia. "Mai", scriveva Raombana, segretario della regina, dopo un viaggio particolarmente disastroso a Manerinera, "una gita di piacere produsse così tanta carestia e morte" (n.d., p. 488).

di sotto. Josef una volta commentò, con il suo solito sorriso gentile e mesto: 'Dovevano ritenere noi Betsimisaraka meno che umani per agire in quel modo'. Sicuramente non c'è immagine più appropriata di quella del funzionario coloniale portato a spalla dai Betsimisaraka per simboleggiare lo sfruttamento di un popolo sull'altro. E ben pochi erano gli uomini più anziani cui era stata risparmiata l'umiliazione" (Cole, 2001, p. 165).

34. Non c'è forse da stupirsi dal momento che portare con sé i beni della regina era considerato, in un certo senso, quasi lo stesso che portare la regina stessa. William Ellis (1867, p. 256) nota che gli abitanti della capitale dovevano addirittura levarsi i cappelli e inchinarsi quando un oggetto appartenente alla regina passava davanti a loro per strada, proprio come avrebbero dovuto fare se a passare fosse stata la regina stessa.

Ribaltamenti di ruoli: il re come bambino

Se è possibile identificare un "atomo di gerarchia" nella cultura degli altipiani, questo risiede, come suggerivo, nella dicotomia tra il figlio maggiore che parla e il figlio minore che porta. I bambini, infatti, familiarizzano con l'idea di ordine sociale in gran parte attraverso l'esperienza di portare pesi, cioè di essere letteralmente "oppressi", schiacciati dal peso di oggetti in equilibrio sulle loro teste, sulla loro schiena o sulle loro spalle – oggetti che, significativamente, appartengono a qualcun altro (o, nel caso dei bambini, a volte obbligati a portare i più piccoli, *sono* davvero qualcun altro). Portare è quindi la forma paradigmatica di lavoro e, al tempo stesso, la forma emblematica di subordinazione; mentre la produzione, la creazione, è, al contrario, considerata molto più simile al parlare, capace di creare realtà sociali *ex nihilo*. Si potrebbe dire, in termini fenomenologici, che l'esperienza della compressione fisica implicita nell'essere "schiacciati" da qualcosa sia in questo caso in contrapposizione con la capacità di espandersi e di estendersi nel mondo.

Questo contrasto si può facilmente osservare all'interno della famiglia stessa, nelle forme di lavoro più importanti: quando un uomo lavora alla fucina o una donna tesse, è generalmente la persona più anziana che effettivamente modella l'oggetto, mentre i più giovani corrono avanti e indietro per portare il necessario. Ciò è ancora più evidente nei contesti formali (feste, funerali ecc.), dove questo principio viene meticolosamente rispettato: i primi a parlare sono i più anziani, per i quali persino passare un piatto ai più piccoli è spesso considerato un tabù. Ciò si ripropone poi anche sul piano del regno: quando il sovrano radunava il suo popolo per emettere sentenze o per chiedere il permesso di iniziare un progetto (per esempio, trasportare gli alberi per costruire un nuovo palazzo), erano i rappresentanti dell'ordine degli *andriana* ad avere il privilegio di parlare per primi (Rasamimanana, Razafindrazaka, 1909, p. 31).[35]

Fin qui, questo tipo di organizzazione sembra abbastanza lineare, ma abbiamo già incontrato indizi – nell'immagine della

35. Così facendo, rappresentavano il regno nello stesso modo in cui un fratello più grande rappresenta il minore (Callet, 1908, p. 288). Cousins (1873, 1963) fornisce esempi del tipo di *kabary* usata in queste occasioni.

madre che porta il suo bambino, nell'idea peculiare di un popolo che porta il proprio sovrano come fosse un bambino – del fatto che la questione è più sottile. Come per gli spiriti medianici, anche nei rituali regali la subordinazione stessa, a un certo punto, iniziava a "trasformarsi" in una sorta di potere nascosto; proprio come nel *famadihana* e nei riti di possessione menzionati prima, anche i rituali regali contenevano almeno un potenziale elemento di ribaltamento. Così, l'enfasi rituale sul sostegno del popolo al suo re sfumava nell'idea che lo stesso re fosse un bambino che dipendeva dalle cure del suo popolo. Come i bambini, i re erano considerati egocentrici, irresponsabili, petulanti, facili prede di scatti d'ira distruttivi, senza il pieno controllo di se stessi, ed era quindi responsabilità dei sudditi punirli o ammonirli quando necessario. Alcuni testi del XIX secolo affrontano apertamente la questione. Ecco una citazione dal *Tantara ny Andriana* riguardo alla famiglia reale in senso stretto:

> I membri della famiglia reale sono come bambini accuditi dai loro genitori. Ed è proprio come prendersi cura dei bambini, per questo si parla di "Bambini e Discendenti". E ad accudire e sostenere – e, così facendo, onorare – la famiglia reale è il popolo. (Callet, 1908, p. 364)[36]

Nell'originale malgascio stesso, il verbo utilizzato per indicare il comportamento del popolo verso il sovrano, *mitaiza*, veicola letteralmente il significato di "accudire".

Procediamo un passo alla volta.

Anche nell'uso quotidiano, "portare" ha un doppio significato. Il verbo *mitondra* non significa solamente "portare" nel sen-

36. In lingua originale: "Ny Havanandriana no toy ny zaza taizainy ny raiamandreny, dia tahaky ny fi tondrana ny zana'ny hiany, dia atao ny zae Zanak'amam–para; ary koa ny ambaniandro no mitaiza sy mamelona sy manampy ka manome voninahitra ny Havanandriana". Da notare che il verbo malgascio reso con "accudire" e "accuditi" ha letteralmente questo significato in originale; mentre la parola usata per veicolare il significato di "prendersi cura di" altro non è se non il verbo malgascio per "portare". Si confronti per la stessa occorrenza, "fa ny vahoaka no mitaiza ny andriana, ary ny andriana koa sady mitondra no mandidy ny vahoaka rehetra" ["perché è il popolo che accudisce il re, e il re si prende cura e comanda tutto il popolo"] (Callet, 1908, p. 366). Come per tutti i successivi testi malgasci citati, è mia la traduzione in inglese.

so di "trasportare", ma anche "portare" nel senso di "guidare". Così si può dire che una persona sia arrivata "portando una pala" o "guidando un distaccamento di cento soldati", ma la parola utilizzata è esattamente la stessa. Anche dell'autorità stessa si può parlare come di un peso, di una certa responsabilità, di un incarico pubblico da "portare"; mentre il senso attivo del governare si traduce in una questione di "portare le persone" (*mitondra vahoaka*) e, infatti, la parola più comune per indicare il governo è in realtà un nome astratto, *fitondrana*, che si potrebbe tradurre come "il modo di portare" – la stessa parola usata nella citazione precedente per "prendersi cura" dei bambini, letteralmente inteso come portarli in giro.

Anche queste espressioni idiomatiche si rifanno ai rapporti di anzianità rispettati nelle famiglie, in cui i doveri verso gli individui più grandi sono spesso inquadrati nei termini di una specie di reciprocità. Ritorniamo un momento alla donna con il bambino sulla schiena, che ho suggerito come immagine primordiale del lavoro. Quando si parla della cura dei figli, quella di portare i bambini in braccio veniva spesso evocata come immagine paradigmatica per riassumere tutto il lavoro di badare, nutrire, vestire, lavare, educare e rispondere ai bisogni di un bambino di cui si fanno carico i genitori – e, naturalmente, le madri in particolar modo. Gli obblighi che poi i figli, diventati adulti, avevano di prendersi cura a loro volta dei propri genitori e antenati, venivano collettivamente indicati come *valim-babena,* "la risposta per essere stati portati sulla schiena", o, in alternativa, *loloha* o *lolohavina,* "ciò che è portato sulla testa" – ed è importante ricordare che quella di portare oggetti sulla testa era considerata la forma paradigmatica del lavoro della *donna* in particolare, laddove gli uomini trasportavano, invece, carichi e pesi sulla schiena e sulle spalle. Il termine *lolohavina* era usato per indicare la responsabilità di prendersi cura degli altri in generale, ma si riferiva in particolare all'obbligo di prendersi cura delle tombe degli avi e di fornire loro vestiti e altri doni durante il *famadihana,* quando, come detto, tornavano simbolicamente ancora una volta bambini.[37]

37. Si vedano Cole (2001, pp. 214-215) e Lambek (2002) per analogie rintracciabili, rispettivamente, tra i Betsimisaraka e i Sakalava.

Non sorprenderà, forse, che alcuni documenti del XIX secolo usino il termine *filolohavina*, "ciò che è portato sulla testa", per riferirsi sia alle responsabilità dell'individuo verso i propri antenati, sia alle sue responsabilità verso lo Stato – pagare le tasse e lavorare.

Esiste quindi una sorta di continuum tra l'idea di portare con il significato di pura subordinazione, passando per l'idea di portare con il significato di accudire, e quella di portare con il significato di autorità assoluta. È proprio il secondo elemento del continuum, la donna con il bambino sulla schiena, a segnare il punto di transizione tra gli altri due, il perno attorno al quale un significato si ribalta e si trasforma nel suo esatto opposto.

Ritengo che lo stesso passaggio si verifichi nei rituali regali. Osservando con attenzione i momenti cerimoniali più importanti del *fanompoana*, quelli in cui il lavoro diventava più emblematico e i vari gruppi definivano il proprio ruolo nel regno, risulta evidente come questi siano anche i momenti in cui l'idea di accudire (*taiza*) è più facilmente richiamata. Questo è vero soprattutto in merito alle cerimonie delle primizie (*santatra*), quando i rappresentanti dei vari gruppi del regno non si limitavano a "portare" il primo raccolto di riso:

> Una volta portato il primo raccolto, il popolo presenta all'*andriana* le primizie raccolte e ogni varietà di riso. Solo dopo aver fatto ciò, il popolo può mangiare [...]. È questa l'usanza fin dai tempi antichi: onorare il sovrano, poiché lui è il bambino accudito dal popolo, tanto quanto è il padrone (*tompo*) della terra e del regno.[38]

Come in molte società austronesiane, il rituale sacrificale è un modo per invocare il potere degli dei solo per poi respingerlo di nuovo; o, il più delle volte, un modo per rimuovere un tabù che gli dei avrebbero altrimenti potuto imporre. Le primizie sono una variazione sul tema: in linea di principio, si può dire che l'intero raccolto appartenga agli dei (perché gli dei lo hanno fatto cre-

38. "Dia manome santa-bary ny andriana ny vahoaka, isan-karazana ny mamboly vari-aloha, vao izay no maka ho hanina. Raha tsy ny andriana no manantatra, dia tsy mahazo homana ny vahoaka... izany no fomba fanao hatr 'izay hatr' izay: fanajana azy fa izy no zanaka taizany ny ambanilanitra, fa izy no Tompo ny tany sy ny fanjakana" (Callet, 1908, pp. 61-62).

scere) o al re (perché possiede tutto). Accettandone un piccolo assaggio simbolico, il vero proprietario (*tompo*) rinuncia alle sue pretese su tutto il resto.

Anche questo rituale è modellato sulla pratica domestica, in cui è il membro più anziano della famiglia a ricevere, dopo il raccolto, il *santa-bary* delle terre della famiglia, che deve assaggiare prima che a chiunque altro sia permesso di mangiare. Ora, il processo di "maturazione" e raccolta del riso viene descritto più o meno negli stessi termini con cui si parla della gestazione e della nascita dei bambini. In quest'ottica, la cerimonia delle primizie, come sottolineato da molti dei miei informatori, rappresenta l'equivalente del primo taglio di capelli di un bambino, intorno ai tre o sei mesi (Graeber, 2007a, pp. 284-285; cfr. Standing, 1887a, pp. 35-37; Camboué, 1907, p. 988; Molet, 1976, pp. 37-39), con cui si segna il debutto del bambino come essere sociale autonomo (a volte è anche l'occasione in cui gli viene assegnato il nome). Come il riso, anche i capelli tagliati vengono cotti con latte e miele; ma, se il riso viene prima servito al capofamiglia e poi agli altri membri, i capelli vengono posti in foglie di banana e assaggiati da tutti, in particolare dalle giovani donne, poiché si dice portino fertilità. Con il riso, quindi, viene rilasciata l'autorità ancestrale; con il taglio di capelli, la vitalità umana.[39] Eppure l'una implica l'altra e, nel caso del *santatra* regale, i due elementi sono, almeno retoricamente, combinati. Così come nel *famadihana* gli antenati venivano trasformati in neonati per liberare i vivi dalle loro richieste (spesso petulanti e capricciose), qui vengono offerti al sovrano, il "proprietario" della terra e del regno, i prodotti di quelle stesse

39. Ci sono altri parallelismi. Coloro che presentavano le primizie al re, per esempio, dovevano essere *velond-rai-aman-dreny*, uomini e donne i cui genitori erano ancora entrambi in vita; lo stesso valeva per coloro che conducevano il rituale del taglio di capelli (*fanala volon-jaza*). La cerimonia è anche una sorta di prefigurazione del rituale della circoncisione che sarebbe avvenuto due o tre anni dopo, quando un'altra parte del bambino viene rimossa, anche se in questo caso il prepuzio deve essere ingoiato dal fratello della madre. Infine, è probabilmente rilevante che questa presentazione interessasse il raccolto dei *vary aloha*, vale a dire i campi coltivati con un sistema sviluppato, pare, dagli stessi sovrani che utilizzarono il *fanompoana* per prosciugare le paludi che circondavano la capitale; quindi raccolti che il sovrano avrebbe potuto, a buon diritto, rivendicare. In questo contesto, si dice che Andrianampoinimerina abbia dichiarato: "Io e il riso siamo la stessa cosa" (*izaho sy ny varia dia mitovy*, Callet, 1908, p. 746).

terre in un modo che lo rende un bambino dipendente e indifeso senza il sostegno (cibo) degli abitanti del regno.

Riflessioni sul re come bambino

Come si deve quindi interpretare questa concezione del re visto come un bambino che il popolo deve accudire?

In quasi tutto il Madagascar, i re si autorappresentano come stranieri, facendo risalire le proprie origini a regni lontani, in terre esotiche e quasi dimenticate come Mangalore o La Mecca. Questa circostanza, come ha dimostrato Marshall Sahlins (1981b, 2008), non è affatto insolita. La maggior parte dei re insiste sulla propria provenienza da un luogo diverso dalle terre che governa. Nel mito, e anche nel rituale, lo scenario del re straniero, come lo descrive Sahlins, segue una sequenza narrativa abbastanza prevedibile: il re giunge da lontano come una specie di sacro terrore, un potere alieno e inaudito, la cui vitalità assoluta è resa manifesta nella tendenza a compiere arbitrari atti di violenza; conquistando il suo popolo viene poi anche, impercettibilmente, conquistato a sua volta – conquista che viene sancita con il suo matrimonio con una figlia del popolo conquistato, che diventa così la cosa più vicina a una famiglia per lui. Così facendo, viene quindi circondato dal popolo conquistato, integrato tra di loro, quasi addomesticato, e persino simbolicamente ucciso, per poi rinascere come figlio stesso del suo popolo.[40]

Potrebbe, allora, essersi verificato qualcosa di simile anche nel nostro caso? L'ipotesi è allettante, ma c'è un problema: mentre altre discendenze reali del Madagascar si consideravano come conquistatori esterni che avevano imposto il proprio dominio sulla popolazione autoctona, la vera "proprietaria della terra" (*tompon'tany*), che pertanto continuava a mantenere dei privilegi ri-

40. Nel saggio originale sulle isole Figi, Sahlins nota che si origina qui "l'uso che ha a lungo lasciato perplesso Hocart, per cui la nobiltà delle Figi viene definita come 'capi bambini' (*gone turaga*), mentre i proprietari delle terre sono gli 'anziani' (*qase*). Si tratta di una relazione di discendenza dall'antenato, sancita per mezzo del dono della donna" (1981b, p. 119). Anche i re del Benin venivano considerati "bambini" (Bradbury, 1973, p. 75) e non c'è dubbio sul fatto che si potrebbero trovare molti altri esempi simili.

tuali cruciali come il diritto di nominare o insediare il re, i sovrani di Merina, in realtà, non si autorappresentavano in quel modo. E, se è vero che ci sono tracce di una simile organizzazione all'inizio della storia del regno di Merina, già alla fine del XVIII secolo non se ne trovano più. Al contrario, nelle storie era l'intera popolazione Merina, *andriana* e *hova* indifferentemente, a essere rappresentata come l'invasore straniero, mentre gli effettivi abitanti aborigeni del paese, i Vazimba, venivano rappresentati come una sorta di elfi primitivi, sconfitti e cacciati dal proprio paese. I re di Merina rivendicarono, quindi, il comando assoluto su tutto, compresa la terra e il lavoro, nei loro regni (Fugelstad, 1982).

Si potrebbe, però, obiettare che l'immagine del re bambino – e in particolare del bambino capriccioso, come Leiloza – unisca due immagini già presenti nell'immaginario del re straniero, quella del re-estraneo-senza-morale e quella del re-domato-dal-popolo.

Nel mio saggio sulla regalità divina degli Shilluk (capitolo 2 di questo volume), ho suggerito un modo leggermente diverso in cui questi stessi due elementi spesso si combinano. Dallo stesso scenario, si possono cogliere due principi generali sempre presenti simultaneamente, in costante tensione tra loro: quello della regalità divina e quello della regalità sacra. Il primo non consiste tanto in un caso di re considerati al pari di divinità (il che si verifica, in realtà, sorprendentemente di rado), quanto di re che *si comportano* come divinità – ovvero, in modo arbitrario e impunito. La regalità divina corrisponde alla sovranità nel senso inteso da Carl Schmitt nella sua *Teologia politica* (1922): qualcosa che si trova interamente al di fuori dell'ordine legale e che può, quindi, costituirlo. La regalità sacra è, invece, molto diversa. Il "sacro", come spiegato molto tempo fa da Durkheim, muovendo dalla logica del tabù polinesiano, è da intendersi come ciò che è "separato" – e tenere il re separato dalla realtà quotidiana, in quanto essere sacro, si traduce, in pratica, nel circondarlo in un sistema così elaborato di restrizioni, protocolli e tabù ("Non toccare la terra, non guardare il Sole") che diventa estremamente difficile per un sovrano esercitare un potere divino arbitrario, se non in modi estremamente circoscritti. Di fatto – e questo è vero soprattutto nei regni non burocratizzati – tanto più è elaborato il cerimoniale di corte, tanto meno è efficace il potere personale esercitabile dal monarca.

Ciò che intendo dire è che lo sfarzo e il protocollo che circondano le figure potenti raramente, o forse mai, sono opera di queste stesse figure – è probabile che lo siano tanto quanto è probabile che re Tugo, a volte identificato come colui che "inventò" la regalità sacra degli Shilluk, un giorno si svegliò e decise che sarebbe stata una buona idea creare un gruppo di boia armati autorizzati a ucciderlo non appena le sue mogli più anziane avessero deciso che le sue prestazioni sessuali non erano più adeguate. Il rispetto è sempre un'arma a doppio taglio: da un lato, gli uomini violenti pretendono immancabilmente "rispetto", una sorta di deferenza rituale; dall'altra, le forme più estreme di questo stesso rispetto possono facilmente tramutarsi in modi per isolare e controllare la violenza stessa di questi uomini. E ciò continua a essere vero anche quando il sovrano rimane, per altri aspetti, un despota capace di ordinare esecuzioni e compiere altri atti di estrema crudeltà e distruzione seguendo i propri capricci: in primo luogo, perché tutti i re degni di tale nome sono in certa misura dispotici, dato che "sovranità" e "dispotismo" sono in fondo coincidenti; e, in secondo luogo, perché la tensione tra aspetti divini e aspetti sacri della regalità è sempre in una certa misura costitutiva della regalità stessa. Certo, può accadere che la ritualizzazione prenda il sopravvento e svuoti completamente di senso la corona, riducendola a una monarchia tutta cerimoniale o costituzionale, ma il contrario è impossibile che si verifichi. Anche nel caso di Leiloza, che, da sovrano, si ridusse quasi a semplice bandito, il bisogno del figlio di affermarsi come qualcosa di più del figlio di un bandito lo spinse a cedere rapidamente la maggior parte del suo potere a qualcun altro.

Si potrebbe, allora, sostenere che sia la narrativa classica del re straniero sia l'immagine del re bambino siano in fondo due modi diversi di rendere esplicita questa tensione fondamentale tra regalità sacra e regalità divina.

All'interno del regno di Merina, questa tensione veniva riassunta soprattutto nell'espressione *mpitaiza andriana*, letteralmente "balie del re", come erano chiamati i principali aiutanti e consulenti regali – vale a dire coloro che crearono e mantennero in vita il cerimoniale di corte. Il termine si applicava ai *tandapa*, i servitori di palazzo (Cousins, 1876, p. 50; André, 1899, pp. 55-56, n.

1; Callet, 1908, pp. 324, 361, 500, 634, 832, 895, 904, 1053, 1063, 1084, 1187, 1100; Soury-Lavergne, de la Devéze, 1913, p. 312), ai consiglieri reali (Callet, 1908, pp. 425, 691, 832, 943, 962, 1028-1029, 1006, 1146), agli indovini e ai custodi degli amuleti che proteggevano il regno (Jully, 1899a, p. 325; Callet, 1908, pp. 19, 165, 440; Domenichini, 1977),[41] così come ai servitori incaricati di aiutare i signorotti nella gestione delle *menakely*, le proprietà locali (Callet, 1908, pp. 148, 439, 492, 1043) – si diceva che questi ultimi accudissero questi figli minori della dinastia reale così come il popolo faceva con il re stesso.[42] Il termine poteva quindi essere riferito sia a coloro che nutrivano, badavano e sostenevano fisicamente il re, sia a coloro che, si potrebbe dire, si occupavano della sua continua educazione, ricordandogli i suoi doveri e le sue responsabilità, e guidandolo verso una condotta appropriata.[43] E

41. Questo caso è un po' più complicato, poiché gli *mpitahiry sampy*, i custodi di tale guardia "palladia" (Berg, 1979), erano gli *mpitaiza* non solo del re ma anche del *sampy* stesso – *sampy* era il nome dato ai principali amuleti politici che proteggevano i gruppi più grandi, fino a includere il regno stesso (Callet, 1908, pp. 188, 194-197, 203, 213, 222, 227). Inoltre, poiché gli amuleti erano usati anche come strumenti di guarigione, si potrebbe anche dire, negli stessi termini con cui lo faremmo ora, che essi si prendevano cura del proprio paziente (*ibidem*, p. 231).

42. Così, per esempio, gli Andriantompokoindrindra furono i primi *andriana* a ricevere una *menakely*. Contestualmente, fu loro assegnata una casata di servitori, gli Zafitsimaito, che sono a volte descritti come i loro *mpitaiza* (*ibidem*, p. 149), a volte come "coloro che portano i loro beni" (*ibidem*, p. 1211). È possibile trovare riferimenti al fatto che i sudditi di questi signorotti accudissero, *mitaiza*, i loro padroni, più o meno come i sudditi facevano con il re. Sono, invece, riuscito a trovare una sola occorrenza del verbo *mitaiza* utilizzato per indicare il comportamento degli schiavi nei confronti dei propri padroni adulti (*ibidem*, p. 189).

43. Una delle pochissime fonti accademiche che discute l'uso del termine è una nota a piè di pagina nel libro di Bakoly Domenichini-Ramiaramanana sulla poesia di corte di Merina (1982, p. 406, n. 148), che vale la pena citare per intero. "Il termine '*mpitaiza*', comunemente tradotto come 'consigliere personale', quando compare nella frase '*mpitaiza andriana*' (*mpitaiza* di un re), designa oggi una balia, una governante (uomo o donna), una curatrice (uomo o donna), un sacerdote o una sacerdotessa che provvede alla guida morale del sovrano, e sembra quindi sottintendere che il re continui, in un certo senso, a essere un eterno bambino semplicemente in quanto *andriana*" (mia la traduzione dal francese). Gli autori hanno perfettamente descritto la situazione, tuttavia questa loro intuizione così perspicace sulla natura della regalità di Merina non fu, per quanto ne so, ulteriormente indagata né dall'autore né da nessun altro. Le storiografie standard del regno continuano a seguire Édouard Ralaimihoatra (1969, pp. 164-165), il quale sostiene che il titolo di *mpitaiza andriana* fu coniato negli anni Trenta dell'Ottocento per far fronte alla situazione senza precedenti di trovarsi una donna sul trono. Pertanto l'intero fenomeno è stato in qualche

non si trattava, in nessuno dei due casi, di semplici metafore. Nelle storie, gli *mpitaiza* si rivolgono regolarmente al re con termini – in particolare la seconda persona informale, *ialahy* o *leiretsy* – il cui uso verso qualcuno di rango superiore, in qualsiasi altro contesto, sarebbe ritenuto oltremodo sconveniente (non esiste un equivalente esatto nella nostra lingua, ma sarebbe all'incirca come rivolgersi al re chiamandolo "ragazzo");[44] e i re rispondono con quegli stessi appellativi, *ikiaky* o *idada*, con cui un bambino si rivolgerebbe al padre, al proprio tutore o a un anziano.

Sono gli stessi *mpitaiza andriana*, ovviamente, i responsabili dell'effettiva creazione del rituale regale.

* * *

Poco fa ho osservato che le famiglie reali si pongono sempre al vertice di un elaborato sistema di lavoro rituale. Inoltre, tendono a essere in qualche modo differenti dalle famiglie che costituiscono la base del regno, in quanto, se nelle normali famiglie la creazione e il sostentamento delle persone erano inestricabilmente legate alla creazione e al mantenimento delle cose materiali, nel caso delle famiglie reali a essere prodotte erano, per lo più, *solamente* persone. Possiamo ora aggiungere che, tuttavia, non producevano quelle persone da soli. In un senso più ampio – ed è chiaramente questo il caso – l'organizzazione del lavoro rituale sul piano del regno era diretta non solo all'approvvigionamento materiale delle famiglie reali, ma anche alla formazione attiva della prole generata da quelle famiglie. Tutti, a loro modo, contribuivano alla crescita dei bambini della famiglia reale, non solo in quanto fornivano loro cibo e vestiario, ma anche nel senso più ampio di accompagnarli fino alla piena maturità: alcuni gruppi eseguivano i rituali della circoncisione sui principi, altri avevano il compito di giocare con le principesse, e così via. Eppure, paradossalmente, nono-

modo escluso dalle analisi della regalità malgascia: per esempio, di diciassette saggi raccolti nel volume *Les souverains de Madagascar* (Raison-Jourde, 1983c), in nessuno c'è traccia di *mpitaiza andriana*.

44. Per capire quanto questi appellativi sarebbero scioccanti in un contesto normale, basti pensare che, per quella che è la mia esperienza, nessun uomo si è mai rivolto con termini simili a qualcuno della sua stessa età, a meno che non fosse ubriaco o volesse dare inizio a un litigio.

stante l'enorme sforzo e attenzione prestata per crescere i futuri re, questo compito non poteva mai ritenersi veramente portato a termine: i re e le regine non crescevano mai e non diventavano mai autonomi – erano, in un certo senso, degli eterni bambini. Questa era la chiave della loro legittimità – erano amati e la loro salute e il loro benessere erano il progetto comune dell'Ambaniandro, "sotto il giorno", ovvero la gente comune – ma costituiva anche un ovvio limite all'esercizio del loro potere, dal momento che, come vedremo, immaginare il re come un bambino, da cui attendersi dimostrazioni infantili di petulanza, legittimava chiunque, in linea di principio, a intervenire, delicatamente ma in maniera decisa, per rimproverare il sovrano quando si riteneva che avesse oltrepassato i limiti.[45]

La mia idea è che è esattamente attraverso questo tipo di linguaggio che si rivela la relazione tra la regalità divina e sacra. Immaginare il re come un figlio dipendente dai genitori fornisce un quadro attraverso il quale l'arbitrarietà del potere, persino la violenza arbitraria dei singoli re – che non manca nella storia di Merina – non solo acquisisce senso, ma diventa essa stessa un segno di legittimità, seppur facilmente contestabile.

Il sistema rituale dalla prospettiva del re bambino

Perché, dunque, i sovrani merina erano rappresentati come bambini?

Un'ovvia ragione potrebbe risiedere nel fatto che, per quanto potessero occasionalmente essere omaggiati come "padri del regno", governavano *in quanto* figli di qualcun altro. Un re è un re perché i suoi antenati erano re. Di qui il costante richiamo, a ogni evento rituale, ai nomi degli antenati reali. Nel caso dei cittadini comuni, questa situazione era, invece, rovesciata: la loro importanza per il regno risiedeva nel fatto che procreassero. Questa situazione traspariva molto chiaramente nell'onomastica. La regina Ranavalona I, durante il suo regno, era conosciuta come Ra-

45. La stessa logica è nascosta dietro un proverbio molto noto, *ny marary no andriana*, "i malati sono dei re": le persone malate sono oggetto di costante attenzione e vanno assecondate, ma, al tempo stesso, dipendono totalmente da chi li accudisce. Non è un caso, allora, che, in certi contesti, i curatori siano chiamati *mpitaiza*.

bodon'Andrianampoinimerina, letteralmente "la bambina del re Andrianampoinimerina". Suo figlio, che divenne re Radama II, è sempre riportato nei testi ufficiali come RakotondRadama, che a sua volta significa "il bambino di Radama I". E questi nomi continuavano a essere utilizzati anche una volta che i sovrani erano in là con gli anni – la regina Ranavalona veniva ancora chiamata "la bambina" all'età di ottant'anni. I cittadini comuni, al contrario, non appena diventavano genitori, tendevano a adottare tecnonimici, come "Rainikoto" (padre di Koto) o "Renibe" (madre di Be).[46]

Pratiche simili di denominazione sono documentate altrove nel mondo austronesiano (per esempio, Geertz, Geertz, 1964; Brewer, 1981; Schrauwers, 2004). Pare, infatti, che si tratti di un comune effetto collaterale della tendenza delle dinastie aristocratiche a monopolizzare le genealogie: una volta che la dinastia reale diventa il principio organizzativo centrale del regno e gli antenati locali perdono la propria importanza, allora sono solo i nobili, a rigor di termini, gli unici discendenti. È certamente questo il caso di Imerina, dove i consiglieri dei rituali del re Andrianampoinimerina – colui che riunificò il regno dopo il periodo di guerre civili e che è generalmente considerato il fondatore dello Stato di Merina – stabilirono come prima cosa la disposizione per tutto il regno di "dodici montagne sacre", ognuna con la tomba di uno dei "dodici re", i grandi antenati reali, rendendo del tutto irrilevante, agli scopi rituali, il ricordo di qualsiasi antenato regale locale non integrato nel nuovo sistema. (È questa, per esempio, la ragione per cui nessuno oggi ricorda i re di Imamo seppelliti a Fondanitra: non sono entrati nel nuovo sistema rituale e non c'era perciò alcun motivo di ricordarli.)

I custodi di queste tombe reali erano, paradossalmente, un gruppo di uomini chiamati *velond-rai-aman-Dreny*, "Coloro le cui madri e i cui padri sono ancora in vita", il cui compito era quello di presen-

46. Nel XIX secolo, praticamente tutti i funzionari *hova* che prestavano servizio nel governo avevano un nome simile. Poiché sembra improbabile che tutti avessero dei figli, si deve presumere che alcuni di loro ne avessero adottati al solo scopo di poterlo fare. I sovrani, al contrario, venivano definiti in quanto genitori solo dopo la loro morte: Ranavalona I, conosciuta in vita come "la bambina del re Andrianampoinimerina", divenne così in seguito Ranavalonareniny, "madre Ranavalona".

tare vari tipi di *santatra*, le primizie raccolte, durante le cerimonie regali. A partire dalla fine del XVIII secolo, questi custodi venivano scelti tra i discendenti di otto dinastie, considerate le più importanti nel grande sistema del servizio regale. I *santatra* non si limitavano al riso: quasi tutti gli oggetti offerti durante un rituale erano considerati *santatra*. *Santatra* di un tipo o dell'altro dovevano essere portati per ogni azione o progetto intrapreso dal sovrano, dalla costruzione di un nuovo recinto per il bestiame a una spedizione militare, a ogni apparizione del sovrano in pubblico e, soprattutto, a ogni grande rituale che segnasse il corso della vita della prole reale: nascita, primo taglio di capelli, circoncisione, matrimonio e così via. Per questo a volte si diceva che Coloro le cui madri e i cui padri sono ancora in vita "accudiscono (*mitaiza*) il re quando è in vita e lo seppelliscono quando è morto" (Callet, 1908, pp. 260, 1185).

Mentre il culto degli antenati si concentrava sui grandi re del passato, il rituale delle primizie era volto alla creazione di qualcosa di nuovo. Tecnicamente, tutto seguiva la logica dell'astrologia malgascia.[47] Come sottolineano le nostre fonti, tutti questi rituali sono stati creati dagli astrologi di corte e seguivano il semplice principio astrologico per cui, proprio come il destino di un bambino è determinato dall'ora della sua nascita, così il successo o il fallimento di qualsiasi impresa è determinato dal momento del suo inizio. Tuttavia, i destini non sono mai inesorabili, così gran parte dell'arte degli astrologi malgasci consisteva, allora come oggi, nel "regolare" o "riparare" la sorte (*manamboatra vintana*), assemblando, manipolando, conservando o eliminando vari oggetti simbolicamente potenti: animali da sacrificare (non solo buoi, ma anche anguille o animali della foresta come i ricci), legni e piante rare, incenso, miele da un alveare ancora attivo, cesti, pietre e persino le monete integre offerte al sovrano. Sono questi gli oggetti "portati" da Coloro le cui madri e i cui padri sono ancora in vita e di cui il *Tantara* ci fornisce elenchi dettagliati. Quindi, nonostante questi stessi uomini e donne si prendessero cura delle tombe reali, il loro lavoro principale non era commemorare il passato, ma preparare la strada per il futuro. In tal

47. Esiste un sistema tradizionale di calcolo astrologico comune a tutta l'isola, basato sul calendario lunare arabo. Un tempo, la sua conoscenza era monopolio di alcuni gruppi di immigrati musulmani, alcuni dei quali impiegati dalla corte di Merina; ma a quel tempo era ormai stata anche più ampiamente divulgata.

senso, gli antenati regali, diversamente da quel che accade nell'odierno *famadihana* (quando vengono rinchiusi nuovamente nella tomba dopo il rituale), divenivano parte rilevante del rituale ed era necessario rendere loro omaggio, prima di trasferirli in un posto sicuro dove non potessero interferire con le faccende umane quotidiane. Infatti, come ha osservato l'etnologo coloniale francese Charles Renel (1920, pp. 157-158) in merito ai *santatra*: poiché l'ordine ancestrale è fisso, la creazione di qualsiasi cosa nuova era sempre, in un certo senso un atto di sfida, ed era quindi necessario un atto propiziatorio rivolto agli stessi antenati. Questo è presumibilmente il motivo per cui chiamare tali azioni "primizie" aveva un senso: ci si appellava alle autorità (che fossero re o antenati) per spezzare tabù o restrizioni che avrebbero altrimenti potuto imporre e, così facendo, indirettamente, scongiurarli almeno temporaneamente.

* * *

Tutto ciò è rilevante poiché il momento dell'offerta dei *santatra* costituiva l'apogeo del sistema del lavoro rituale nel suo complesso. Le primizie venivano presentate in quei momenti in cui i sudditi svolgevano qualche grande progetto per il re, oppure nei momenti che sancivano il passaggio dei bambini della famiglia reale all'età adulta. L'ovvia implicazione è che questi due momenti erano in qualche senso equivalenti: il servizio regale, anche se comportava trascinare tronchi o estrarre carbone, estendeva all'intera popolazione il compito di prendersi cura della famiglia reale, rendendo infantile il re precisamente nel momento in cui la volontà reale era, per definizione, assolutamente sovrana e incondizionata.

Potrebbe essere utile ritornare un attimo sul passo sopra citato in merito alla presentazione delle primizie del raccolto al sovrano, che, infatti, viene riportato nel *Tantara* alla fine dell'esposizione sui *santatra* in generale (Callet, 1908, pp. 48-61), come se tutto quel che accade prima debba comunque, infine, portare a questo. Cito: "È questa l'usanza fin dai tempi antichi: onorare il sovrano, poiché lui è il bambino accudito dal popolo, tanto quanto è il padrone (*tompo*) della terra e del regno". *Tompo* significa sia "proprietario" sia "padrone", e si riferisce, quindi, non solo al controllo sulla terra o su altre risorse, ma anche al controllo sul lavoro altrui. La stessa radice è alla base del termine che indica il

servizio regale, il *fanompoana*, che letteralmente significa, infatti, "l'azione di rendere qualcun altro un proprietario o un padrone". In questo senso, quindi, anche il dominio del re sul suo popolo, o la sua proprietà sulla terra, non sono qualità intrinseche: sono le persone a rendere il sovrano padrone e proprietario facendo tutto quello che lui dice.[48] D'altra parte, la sua ostinazione, la tendenza del padrone a impartire ordini, la pura arbitrarietà dei poteri del sovrano è anche ciò che lo relega alla condizione di eterno bambino – e, per le stesse ragioni, lo rende degno di amore e devozione da parte del suo popolo. Usando le parole che alcuni sudditi della regina Ranavalona I le rivolsero in un famoso discorso in occasione di un'adunanza per il *fanompoana*, il servizio regale consisteva nello svolgere "qualunque cosa il tuo cuore desideri, qualunque cosa ti addolcisca la pancia, qualunque cosa desideri fare con noi, che siamo i tuoi giocattoli" (Cousins, 1873, p. 42).[49]

Era lei la sovrana con il potere di fare dei propri sudditi ciò che voleva, ma, allo stesso tempo, era una bambina amatissima ma totalmente impotente, dipendente completamente dagli altri – e pertanto non pienamente responsabile delle proprie azioni, dal momento che, come ogni bambino, si poneva al di fuori dell'ordinamento morale degli adulti. Se un bambino piccolo rompe la teiera, ci si può innervosire, ma non lo si può accusare di aver sbagliato; allo stesso modo, dal momento che era nel pieno diritto di un sovrano fare qualsiasi cosa gli piacesse, poteva essere ritenuto "capriccioso", ma non poteva avere torto.

CONTESTAZIONE POPOLARE, RIBELLIONE FEMMINILE E RITORNO DEGLI ANTENATI DEFUNTI

A questo punto penso sia possibile tirare le fila di questo saggio. Il lettore ricorderà che ho cominciato descrivendo come, dopo

48. Secondo una logica simile, l'equivoco per cui gli *hasina* fluiscono potrebbe essere rintracciato nell'esistenza del nome astratto *fanasinana*, dal verbo *manasinana*, un'identica costruzione che significa "l'azione di dotare qualcosa o qualcuno di *hasina*" – per esempio, portando offerte o osservando dei tabù (cfr. Graeber, 2007a, pp. 37-38).

49. "Fa izay sitrakv ny fonao sy mamin' ny kibonao sy tianao hatao aminay amin' ny lalaovana."

l'abolizione della monarchia nel 1895, quasi tutti i re del passato immediatamente cominciarono a essere dipinti nell'immaginario collettivo come oppressivi e ingiusti, persino come bambini viziati, e suggerendo come questa apparentemente improvvisa trasformazione non potesse davvero essere saltata fuori dal nulla. Arrivati a questo punto possiamo certamente capire da dove sia arrivata l'idea del re come bambino. Questa era il fulcro del sistema di lavoro rituale su cui è stato fondato il regno. La domanda, piuttosto, è come sia possibile che l'immaturità dei re, da gradevole, sia passata a essere considerata come deplorevole.

L'altra possibile domanda è perché il malessere nei confronti del potere regale si sia manifestato per la prima volta in un rifiuto generalizzato dei sovrani di sesso maschile in favore di quelli di sesso femminile. Perché i re passarono a essere visti come l'immagine contemporanea di Leiloza, quindi come principi infantili autoindulgenti che inventavano incessantemente nuovi compiti opprimenti per i loro sudditi, mentre sovrane, anche notoriamente violente e tiranniche come Ranavalona, continuavano a ispirare la devozione dei loro sottoposti?

Potrebbe non essere possibile rispondere a quest'ultima domanda in modo definitivo, ma se rileggiamo la storia di Merina nei termini che sono stati esposti finora in questo saggio, la questione diventa molto più facile da comprendere. Se non altro, la storia inizia a sembrare molto diversa da quella ufficiale. Perché, in effetti, in quasi ogni momento della storia in cui si verifica una crisi profonda dell'autorità regale, si ritrovano anche questi stessi temi: l'infantilismo delle esibizioni del potere regale; il popolo come balia, o come incarnazione, immagine o antenato dei re; oppure entrambi.

* * *

Ora, è piuttosto semplice vedere come la nozione di popolo come balia possa essere in realtà espressione di una protesta politica. E di fatto, generalmente, lo è stata. Qui di seguito è riportato il discorso che si dice sia stato tenuto dai rappresentanti della città di Alasora, i quali fecero appello al re Andrianampoinimerina affinché rimuovesse i signori locali (*tompomenakely*) che erano stati nominati per regnare su di loro:

> I bambini sono adorabili ma, quando mordono il seno, devono essere allontanati [...]. Non dateci altri bambini di cui occuparci ma, per favore, prendete questa terra sotto il vostro diretto controllo. Alasora è un luogo di abbondanza, ma coloro che si sono ritrovati qui in passato hanno dimostrato la malvagità delle loro intenzioni; non ci prenderemo più cura di loro, perché i bambini che ci sono stati affidati erano cattivi, e noi, il popolo, siamo stati ingannati. (Callet, 1908, p. 1043)[50]

Le tradizioni orali suggeriscono come, nel XVII e XVIII secolo, la natura e l'estensione del potere regale fossero sotto costante negoziazione. Mentre, in linea di principio, non c'erano limiti a ciò che un re poteva fare, e i re, spesso, agivano in modo abbastanza arbitrario, la *mpitaiza andriana* aveva il potere di ammonirli, castigarli o persino mobilitare il popolo e far sì che questi venissero deposti. Ciò era particolarmente vero per i consiglieri reali, che all'epoca fungevano da rappresentanti principali del popolo comune (Rafamantanantsoa-Zafimahery, 1966). La prima testimonianza che abbiamo di un sovrano che sia stato effettivamente deposto è quella che narra di un monarca di nome Rajakatsitakatrandriana (1670-1675 circa), a lungo ricordato per avere incarnato la quintessenza dell'irresponsabilità egoista e tirannica. Passati cinque anni da quando era al potere, fu poi spodestato su iniziativa dell'anziano ex consigliere e astrologo di suo padre, Andriamampandry.[51] Ci sono diversi resoconti contraddittori su come il vecchio uomo sia riuscito a ottenere questo risultato. Tutti concordano sul fatto che il processo abbia avuto inizio con la convocazione di una *kabary*, assemblea, per ottenere il consen-

50. "Mamy ny zanaka: raha manaikitra ny nono, tsy maintsy aki fika [...] Aza omen-jaza hotaizanay; aoka ho menabe io raha tianao; fa tana manana zina Alasora, ka izay in modo mivile eo miseho ny ratsy atao; ary aoka izahay mba tsy hitaiza intsony, fa maditra anaka hianao, koa izahay vahoaka no voafitaka." La distinzione qui è tra *menakely* (terra concessa dal re in sostegno di qualche *andriana* minore) e *menabe* (terra le cui tasse e servizi erano gestiti direttamente al re). Comunemente, questi signori minori venivano definiti sia come "figli" del re, sia come "bambini allattati" dalla popolazione del loro *menakely*.

51. A vederlo come astrologo è Callet (1908, p. 31). Raombana (1980, pp. 44-45) crede invece che egli abbia usato la divinazione come pretesto per allontanare il re dal palazzo. Alcuni studiosi contemporanei ritengono che Andriamampandry fosse di nobile discendenza, presumibilmente a causa del suo nome, ma sia il Tantara (Callet, 1908, p. 284) sia Raombana (1980, p. 41) lo identificano chiaramente come *hova*.

so del popolo sul fatto che il re dovesse essere rimosso, durante la quale venne stabilito che suo fratello minore sarebbe salito al trono al suo posto. Secondo alcuni resoconti, Rajakatsitakatrandriana semplicemente si arrese davanti al potere degli anziani; secondo altri fu ingannato e portato via da palazzo per mezzo di qualche magico artificio (tentando, poi, inutilmente, di trovare alleati stranieri per riprenderselo); altri ancora invece sostengono ci sia stata una vera e propria rivolta, e che Andriampandry abbia incendiato il villaggio di Andohalo, appena fuori dal palazzo reale, per fare in modo che i seguaci più fedeli del re si allontanassero (Callet, 1908, pp. 284-288; Julien, 1909, I, pp. 126-127; D. Rasamuel, 2007, p. 218).

Andohalo non fu mai ricostruita. Di contro, la distesa dove un tempo sorgeva il villaggio divenne poi la sede di una grande *kabary*, presieduta da quel momento in poi sia dal re sia dal popolo. Coloro che visitarono quel luogo lo hanno descritto come un "anfiteatro naturale, nel quale possono essere comodamente riunite da ottanta a centomila persone" (W. Ellis, 1838, I, p. 103); nel XIX secolo, questa divenne poi la sede in cui si svolgevano sfarzosi rituali e proclamazioni regali.

Il *Tantara* afferma che fu re Andriamasinavalona (1675-1710 circa), sovrano Andriamampandria che salì al trono dopo la ribellione, il primo a introdurre l'usanza di consultare il popolo prima di prendere decisioni importanti (Callet, 1908, pp. 386). Se tali consultazioni sembra siano state spesso pure formalità, in qualche occasione prevedevano lo svolgimento di serie negoziazioni tra poteri ben equilibrati. Era difatti all'interno delle *kabary* che avveniva il passaggio di *hasina*, che venivano pronunciati giuramenti e voti di lealtà, e che il regno nel suo complesso effettivamente creava e legittimava se stesso, e di conseguenza il re. Tuttavia, tali azioni potevano avere senso solo a condizione che tutti fossero coscienti del fatto che il popolo poteva, in ultima istanza, agire diversamente e ritrattare i propri giuramenti. Senza dubbio, il fatto che tutti questi giuramenti e consultazioni abbiano avuto origine proprio sulla base di una precedente insurrezione popolare non poteva che sottolineare la possibilità costante che ciò potesse accadere di nuovo.

* * *

Secondo la tradizione, Andriamasinavalona visse a lungo e regnò con saggezza ma, giunto alla vecchiaia, prese la sfortunata decisione di dividere il suo regno tra i suoi quattro adorati figli (Andriamampandry si oppose fermamente ma non riuscì a dissuaderlo). Il risultato fu una discesa caotica nel disordine civile. Le cronache parlano di questo come del periodo delle guerre civili, terminate solo dopo che un principe di Ambohimanga – che alla fine si autoproclamò Andrianampoinimerina, traducibile grosso modo in “il desiderio di Imerina” – riuscì, attraverso un’abile combinazione di forza brutale e delicata diplomazia, a ricucire i vari regni in guerra in un singolo Stato unificato.

È particolarmente difficile, a posteriori, riuscire a valutare la figura di Andrianampoinimerina, dato che già a partire dal 1860, quando tali vicende furono messe per iscritto, questi era diventato una specie di eroe popolare, vero e proprio modello del vecchio e saggio re con il quale i successivi sovrani e consiglieri erano costretti a misurarsi. Fonti precedenti presentano invece un quadro molto più ambiguo: quello di un monarca intraprendente sinceramente dedito alla prosperità dei suoi sudditi, ma al tempo stesso responsabile della morte di migliaia di persone avendo raso al suolo intere città o villaggi, o avendone regolarmente sottoposto la popolazione all’ordalia del veleno, conosciuta anche come *tangena* (per esempio, S. Ellis, 2002). Persino nei più idealizzati resoconti conservati da Callet, egli è descritto come perennemente intento a uccidere criminali e dissidenti. Alcune fonti successive conservano poi i ricordi più popolari che devono essere circolati tra i suoi nemici del tempo, e che lo dipingono come un brutale usurpatore, alleato dei mercanti di schiavi stranieri e assassino di innocenti – ricordi che sono rimasti particolarmente vividi, specialmente tra la cerchia degli *andriana*, per molto tempo anche dopo la sua morte.

Caso 1: Andrianamboatsimarofy, un re instabile

Nelle storie raccolte verso la metà del XIX secolo, Andrianampoinimerina è sempre descritto come un monarca severo ma di

sani principi, l'unico vero adulto che si sia mai seduto sul trono. Poiché è universalmente riconosciuto come il fondatore del successivo Stato di Merina, gli storici di solito si concentrano su di lui come paradigma della regalità; la realtà però è che il suo sembra essere stato più che altro un tentativo di reinventare tale istituzione. Per avere un'idea di come fossero i primi monarchi, credo sarebbe meglio concentrarsi sul suo principale rivale Andrianamboatsimarofy, re di Antananarivo.

Tsimarofy, altro nome con il quale era conosciuto, viene regolarmente contrapposto a Andrianampoinimerina come figura quasi comica, uno sbruffone impulsivo dedito a ogni sorta di piacere e di vizio. La sua corte è descritta nel *Tantara* come una specie di manicomio dove gli abitanti erano perennemente sotto gli effetti del rum, della cannabis e dell'oppio. Come riporta un passaggio emblematico: "C'era un attendente del palazzo che stava fumando marijuana; su di giri per effetto della marijuana, cadde in un fosso perché si era messo a inseguire un cane, e per un po' nessuno seppe se fosse sopravvissuto. Il re però non si allarmò, né Tsimarofy decise di proibire l'uso della sostanza, ma anzi lasciò che questi continuasse a preparare la roba" (Callet, 1908, p. 761).[52]

Tali passaggi sono poi tipicamente seguiti dalle dichiarazioni di Andrianampoinimerina che contemplano l'esecuzione per chiunque si dedichi a tali pericolosi passatempi.

Per oltre un decennio, Andrianampoinimerina e Tsimarofy combatterono una guerra dagli esiti incerti per il controllo della grande città di Antananarivo, cosicché la capitale cadeva ripetutamente sotto i colpi degli eserciti dell'usurpatore, per tornare poi nelle mani dei Manisotra – le truppe più devote a Tsimarofy. I Manisotra erano (come i Manendy, che abbiamo già incontrato) una sorta di ordine militare o casta guerriera specializzata. Sebbene le fonti si riferiscano a entrambi definendoli spesso come "schiavi reali", in realtà costituivano potenti gruppi di discendenza dotati di città e villaggi, che possedevano una particolare relazione di familiarità privilegiata con la famiglia reale. I Manisotra non solo

52. "Nisy tandapa nifoka rongony, ary dia mamo rongony ka manenjika alika, na hady aza dia ianjera'ny, ka tsy mahalala ny ho faty, dia tsy matahotra andriana, ila hananika ny rova; koa tsy no raran 'Andrianamboatsimarofy avela ny hiany hanao."

guidavano e formavano il nucleo elitario degli eserciti reali, ma erano anche gli unici a poter giocare con i figli del re.[53] Ci sono lunghi passaggi nel *Tantara*, molti dei quali chiaramente pensati per suscitare ilarità, che tentano di documentare le interazioni di Tsimarofy con i suoi protettori (*ibidem*, pp. 964-969).

Non appena i Manisotra riuscirono a cacciare Andrianampoinimerina fuori dalla città e recuperarono la capitale, portarono il loro re a visitarla:

> I Manisotra portarono Tsimarofy a Antananarivo e dissero: "Ti abbiamo forse mentito, Tsimarofy? Ecco la tua terra e il tuo regno; se non ti interessa, allora dallo pure a qualcun altro".
>
> E Tsimarofy disse: "Sono felice, padri manisotra, di aver riposto in voi la mia fiducia. Sì! Davvero non mi avete ingannato, dunque vi ringrazio. Perché è qui che mio figlio Maromanompo vive, insieme a voi, e risiede nella vostra stessa casa. Quindi ho assoluta fiducia in voi che dovreste vivere con lui". (*Ibidem*, p. 965)[54]

I Manisotra lo informarono poi del fatto che intendevano tornare nella loro terra natale di Ambohijoky, dove sarebbero rimasti a disposizione nel caso in cui il re si fosse dimostrato così negligente da perdere di nuovo la sua capitale. Proposero anche di portare suo figlio Maromanompo (di circa otto anni) con loro, "dato che non è felice qui, si divertirà a Ambohijoky, e anche [tua figlia] Ravao vorrebbe giocare assieme alle ragazze di Ambohijoky". Non è chiaro se il re abbia acconsentito, ma di sicuro ordinò che venisse organizzata una grande festa, presumibilmente piena di rum e di altre sostanze intossicanti, e disse ai Manisotra di portare le loro mogli e figli. Le donne Manisotra danzarono e si rallegrarono, ma nel frattempo rimproverarono gentilmente il re, pregandolo di non addormentarsi o distrarsi ancora una volta.

53. Domenichini e Domenichini-Ramiaramanana (1980) sostengono con forza che i Manisotra, come i Manendy, avessero tradizionalmente uno *ziva*, una relazione scherzosa con il re (cfr. Hébert, 1958).

54. "Ary dia nentiny Manisotra Andrianamboatsimarofy nankany ao Antananarivo, ka hoy Manisotra: 'Mandaingia va izahay, Andrianamboatsimarofy? Indro ny tày na sy ny fanjaka 'nao, fa raha tày tia · nao omeo ny olona. – Ary hoy Andrianamboatsimarofy: 'Faly aho, raggio Manisotra, matoky aho. Fieno Tsy mamitaka ahy tokoa hianareo, ka misaotra anareo aho. Fa indro lahy Ramaromanompo, f 'iny miara-monina ami' nareo ary miara-mitoetra ami 'nareo'."

Passati alcuni anni, Andrianampoinimerina riconquistò la capitale, e Tsimarofy fu ancora una volta costretto ad appellarsi ai suoi servitori: "Venite di nuovo, padri Manisotra, perché Antananarivo è persa ancora una volta, e ancora una volta non so cosa fare".[55] I rappresentanti dei Manisotra si chiesero immediatamente: le nostre donne non gli hanno forse detto di non addormentarsi durante il lavoro? Un vero re non pensa a divertirsi, ma pensa al governo. Andrianampoinimerina pensa solo a governare. Se preferisci giocare, forse dovremmo consegnare a lui il regno e lasciarti alle tue partite in pace.

> A queste parole, Tsimarofy si ridestò e prese il suo scudo e la sua lancia, sparò un colpo del suo moschetto e dichiarò: "Se mi amate ancora, allora io stesso combatterò alla testa del mio esercito. Combatterò alla maniera dei Sakalava, dove il re stesso conduce l'esercito, perché il popolo può essere potente, ma se il re viene sconfitto, anche il popolo viene sconfitto".
>
> "Dio non voglia", dissero i Manisotra, "Da dove hai preso questo 'modo di combattere Sakalava' tu, con le tue idee brillanti? Consegnerai il regno nelle mani di Andrianampoinimerina! Perché è ciò che otterrai, col tuo sciocco 'combattiamo alla maniera dei Sakalava'. Non è questo il modo in cui combattevano i nostri antenati; il re deve essere sorvegliato. Pensi di guidare l'esercito, ragazzino? No! Finirai solo per farti ammazzare, così!".[56]

I comandanti manisotra compresero che, per quanto grande fosse il loro amore per il re, erano ugualmente fedeli al suo antenato, il re Andriamasinavalona, che per primo concesse loro le terre ad Ambohijoky, nelle quali ora erano desiderosi di tornare. Quando Tsimarofy mostrò di voler continuare con il suo piano di condurre personalmente l'esercito in combattimento, i Mani-

55. "Alao indray i kiaky Manositra, fa lasa indray Antananarivo, koa tsy hitako indray izay hatao ko."

56. "Taitra indray Andrianamboatsimarofy ka nandray ny ampinga sy ny lefona, dia nipoa- basy tokana nanao hoe: 'Raha mbola tia'nareo hiany aho, dia izaho no voalohan' ady hitaridalana, hanao adintSakalava ka ny andriana mpitaridalana, dia mahery ny vahoaka, ary raha resy ny andriana dia resy ny vahoaka'. 'Sanatria,' hoy Manisotra, 'Iza no mahalala izay adintSakalava ny ialahy, ialahy hanao hevitra: fanjakana atolotr' ialahy an' Andrianampoinimerina! k' izany no anaovan' ialahy hoe "aoka hanao adi- ntSakalava". Fa tsy fanao ndrazana izany, fa ny andriana no ambenana; ary ialahy kosa no hitari- dalana? Ka hamono tena ialahy'."

sotra si rivolsero alla loro compagna di giochi, la piccola principessa Ravao: “Arrivederci Ravao. Tuo padre ti ha abbandonato. Tuo padre non vuole più essere re [...] quindi dobbiamo tornare a casa. Addio!”.

A questo punto Tsimarofy cedette: “Mi dispiace, padri, non continuerò nella mia follia. Ripongo in voi la mia fiducia. Fate quello che dovete per riprendere Antananarivo”.[57]

* * *

Poiché tutte queste storie sono così chiaramente pensate per contrapporre il severo ma efficiente re del Nord allo sciocco, spericolato e narcisista re del Sud, ci si potrebbe domandare quanto di tutto ciò consista semplicemente in un puro ornamento letterario. Eppure ci sono buone ragioni per credere che tali racconti siano sostanzialmente veritieri. Il caso vuole che un mercante di schiavi francese di nome Nicholas Mayeur, che ha visitato personalmente la corte di Tsimarofy in almeno due occasioni, ci abbia lasciato due diverse descrizioni di quel regno, scritte a distanza di otto anni (Mayeur, 1777, 1793). Queste forniscono una sorprendente conferma di alcuni dei dettagli presenti nel *Tantara*, mostrando al tempo stesso come a un certo punto le inadempienze di Tsimarofy divennero così insostenibili da scatenare una rivolta totale.

Mayeur è stato, in effetti, il primo osservatore straniero ad averci lasciato una qualche forma di resoconto dettagliato del regno di Merina, che ha definito “il Regno di Ancove”.

Mentre visitava il piccolo regno degli altipiani di Ankay, nella primavera del 1777, Mayeur fu contattato da una piccola delegazione composta da alcuni agenti di Tsimarofy, i quali spiegarono che il re sarebbe stato molto interessato a stabilire rapporti commerciali diretti con i mercanti francesi operanti sulla costa. In un primo momento, Mayeur esitò. Il re di Ankay era chiaramente molto ostile al progetto, e lo stesso Mayeur non aveva sentito parlare particolarmente bene di Ancove. Quando il capo della dele-

57. L’addio dei Manisotra: “Veloma ry Vao, fa lasa ray nao. Ray nao tsy tia fanjakana... fa hody izahay ka dia hanao veloma”. E la risposta del re: “Hivalo aho, ry kiaky, fa tsy hanindroa intsony ny fahadalana, fa hanome toky anareo aho, hatao lahy izay hahafaka an’ Antananarivo”.

gazione gli chiese perché fosse venuto a Ankay, piuttosto che nel ben più grande regno del Nord:

> Ho risposto che questa preferenza era più che naturale; diverse volte le carovane che provenivano della costa erano state saccheggiate dai sudditi del suo sovrano; e questa era una ragione sufficiente per evitare scrupolosamente la sua provincia.
> "È vero", disse lui, "che in passato i Manisotra hanno commesso qualche intemperanza; perché questa classe di uomini, che sono schiavi del re, gode di una libertà illimitata durante il tempo in cui il re non ha l'età per governare. Ma ora egli ha ristabilito l'ordine in tutto il suo regno; posso assicurarti che gli stranieri ora godranno, tra di noi, della stessa sicurezza che avrebbero se si stessero divertendo nelle loro case". (Mayeur, 1777, p. 155)[58]

Il mattino seguente, uno dei portantini di Mayeur lo prese da parte e gli spiegò in privato che aveva riconosciuto l'uomo che sosteneva di essere il delegato principale di Tsimarofy – e che non era affatto un delegato; in realtà quello *era* Tsimarofy, il quale aveva viaggiato in incognito nel regno del suo nemico, con suo grande rischio, al fine di stipulare l'alleanza. Mayeur rimase impressionato, se non altro per l'importanza di quell'uomo. Quando il re ammise che era vero, Mayeur accettò di partire assieme a lui per Ancove.

Lungo la strada, i due uomini fecero amicizia. Mayeur finì poi per lasciare un racconto entusiastico della sua capitale Antananarivo, città che si ergeva come una sorprendente acropoli nel bel mezzo di una vasta pianura di campi di riso terrazzati, e affollata di villaggi. In particolar modo, i suoi industriosi abitanti dimostravano, nonostante la totale mancanza di contatto con i forestieri, di avere una padronanza delle arti agricole, industriali e persino amministrative, molto più grande e sofisticata di qualsiasi altro abitante del Madagascar (Mayeur rimase particolarmente colpito dal fatto che gli orafi ancove riuscissero a contraffare perfettamente la moneta europea e che i suoi fabbri fossero in grado di produrre parti di ricambio funzionanti per le armi europee). Il re si interessava molto anche alla promozione e alla regolamentazione

58. Mia la traduzione dal francese. Le traduzioni dal malgascio e dal francese sono mie salvo indicazione contraria.

dei mercati settimanali. Gli abitanti di Ancove, osservò Mayeur, sembravano persone fondamentalmente pacifiche, più interessate al commercio che alla guerra; anche se deve aver notato con un certo interesse professionale il fatto che la divisione del paese in numerosi principati in guerra, e la conseguente instabilità, faceva sì che questo fornisse un numero insolitamente elevato di schiavi.

Quando Mayeur tornò otto anni dopo, alla fine di agosto del 1785, le cose non stavano andando poi così bene per il suo vecchio amico. Il re era perennemente ubriaco, ed era diventato dipendente dall'oppio fornitogli dai mercanti arabi. Tsimarofy sembrava essere in costante conflitto con tutti i suoi vicini, in particolare con Andrianampoinimerina, che a quanto pareva, secondo Mayeur, a quel punto stava prendendo il sopravvento. I suoi sudditi, alla fine, tennero a dimostrare come la loro pazienza nei confronti di Tsimarofy fosse giunta al limite.

Tre anni prima, riferì Mayeur, l'ubriaco Tsimarofy aveva ucciso la sua prima moglie in un attacco d'ira. Il popolo, indignato, convocò allora un'assemblea generale per decidere se rimuoverlo dall'incarico e passare il titolo formale al figlio preadolescente. Alla fine, la risposta fu affermativa. Mayeur riassume il messaggio presentato al re nel corso della *kabary* – che presumibilmente era stata tenuta a Andohalo – nel suo caratteristico, vagamente noioso stile:

> Principe, ecco il tuo legittimo successore. Ora è sotto la nostra vigile cura; desideriamo insegnargli come governarci, perché è vero che al momento, qualora rimanesse con te, sarebbe testimone di cattivi esempi. Desideriamo la tranquillità, lontani dalle irritazioni che la tua continua ebbrezza ci ha imposto. L'innocenza di tuo figlio, e il rispetto che gli Hova portano al loro re, mitigano il voto che abbiamo già espresso di cambiare il nostro sovrano. Eppure il crimine che hai commesso contro tua moglie, tua cugina prima, il quale segna il culmine della nostra indignazione, non può rimanere impunito, così ci siamo riuniti per deliberare sulla questione. È stato deciso che non riceverai più né la nostra fedeltà né i nostri tributi; che considereremo tutti quelli tra noi che sono legati a te come nemici del popolo Hova, fino a quando non avrai dichiarato solennemente di aver completamente rinunciato all'uso di liquori forti. Abbiamo anche fatto un giuramento per garantirti un periodo prefissato per riflettere su questo argomento. Quando quel periodo

sarà scaduto, tutta l'autorità che hai su di noi sarà sospesa. La nostra lealtà sarà diretta a tuo figlio. (Mayeur, 1793, p. 39)

La dichiarazione fu seguita da spari di moschetto e dall'affidamento di Maromanompo alla protezione dei Manisotra. Alla successiva *kabary*, convocata non appena il termine fu scaduto, il re dichiarò di essere rimasto sobrio per tutto il tempo stabilito. Il suo popolo, allora, decise di rinnovare ancora una volta il voto di fedeltà.

Tuttavia, secondo Mayeur, questa ritrovata sobrietà fu di breve durata. In poco tempo il re era caduto nuovamente nel torpore, Andrianampoinimerina si era di nuovo fatto avanti, e la conseguente delusione popolare ebbe un ruolo non trascurabile nella sua definitiva sconfitta militare.

* * *

Il ruolo dei Manisotra e dei Manendy, conosciuti collettivamente come Mainty Enin-Dreny, ordini guerrieri dell'antica Imerina, ha sempre rappresentato un bel rompicapo per gli storici. Anche se indicati come "schiavi reali", questi possedevano molti dei privilegi di cui godevano gli *andriana*; rispetto, dunque, al resto della popolazione, questi a volte sembrano essere collocati in una posizione dominante, a volte in una di subordinazione. L'interpretazione della struttura rituale del regno di Merina sviluppata nel corso di questo saggio suggerisce però un modo per decifrare l'apparente paradosso. Questi guerrieri rappresentavano (così come i Tsiarondahy, sorveglianti di palazzo con i quali erano spesso raggruppati) un tipo particolarmente intimo di *mpitaiza andriana*; non solo perché proteggevano il re in battaglia, ma anche perché, in tempi di pace, i figli del re erano affidati alle loro cure, da cui la loro giocosa intimità con piccole principesse come Ravao. Di conseguenza, se il monarca non aveva ancora l'età per governare o se, semplicemente, non agiva come se l'avesse, il suo potere sovrano – cioè il diritto che aveva di praticare una violenza arbitraria, essenzialmente senza legge – era delegato a loro.[59]

59. L'impunità dei Manisotra è da attribuire probabilmente a uno stato noto come *tsy maty manoto*, privilegio concesso in riconoscimento di favori straordinari nei

Questo spiega perché, prima che Tsimarofy avesse raggiunto la maggiore età, i Manisotra si fossero dati al brigantaggio e al saccheggio delle carovane dei forestieri. Ma anche quando il sovrano divenne adulto e tentò di prendere il pieno controllo dei suoi eserciti, questi lo trattarono come fosse ancora un bambino e lo rimisero con fermezza al suo posto, in modo tale da assicurarsi che fosse ben consapevole del fatto che la loro lealtà era rivolta tanto a lui quanto agli altri membri della sua famiglia (cioè tanto al suo antenato Andriamasinavalona quanto alla sua figlia di sei anni Ravao), in quanto non era né il primogenito né il più giovane della sua casata.

Quel che valeva per i Manisotra valeva in realtà, in forma attenuata, anche per tutti gli altri suoi sudditi, visto e considerato che, nel caso in cui il re si fosse dimostrato inadatto a occuparsi della famiglia reale (per esempio, uccidendo sua moglie), questi erano pronti a trasferire temporaneamente il potere nelle mani di un minore (come suo figlio Maromanompo, incaricato sotto la supervisione dei Manisotra) fino a quando non fosse stato in grado di dimostrare che poteva governare all'interno di quei parametri che gli erano consentiti.

Se è così, possiamo facilmente comprendere il destino toccato al celebre Leiloza e a suo figlio Rabevola. Dopo essere stato espulso dal suo regno in Valalafotsy, Leiloza si unì a una fazione di Manendy, che assunse esattamente lo stesso ruolo: questi gli offrirono la loro protezione, ma allo stesso tempo usarono quel legame come base morale per agire liberamente da banditi e compiere incursioni contro chiunque avessero attorno.

Caso 2: Radama I e la prima rivolta delle donne

Andrianampoinimerina ottenne infine la vittoria e, sotto il suo nuovo regno unito di Merina, si liberò sia dei Manisotra sia dei Manendy, affidandosi invece al supporto militare di due grandi

confronti della famiglia reale (come nella storia di Trimofoloalina: Kingdon, 1889; Callet, 1908, pp. 316-321). I Manendy, l'altra grande casta di guerrieri, erano considerati di fatto anch'essi come in possesso di *tsy maty manoto* (Rakotomanolo, 1981, p. 7). Quelli che lo detenevano non potevano essere ritenuti responsabili di determinati reati, in particolare il furto.

casate *hova*, Tsimahafotsy e Tsimiamboholahy, provenienti dalla sua nativa Ambohimanga. Questi dovevano fornirgli i consiglieri reali, che erano i suoi principali *mpitaiza andriana*, e i comandanti militari che avrebbero effettivamente da quel momento in poi guidato il regno. Eppure, come fece poi anche suo figlio Radama, il quale prese il potere alla tenera età di diciassette anni, Andrianampoinimerina concesse agli *mpitaiza* solamente un ruolo marginale nel governo. Invece che consiglieri, i capi *mpitaiza* divennero i guardiani dei *sampy* reali (cioè i custodi degli amuleti "politici" che proteggevano il regno): sembra sia stato proprio Andrianampoinimerina ad aver reso canonico l'elaborato sistema rituale delineato nel *Tantara*, con il suo pantheon di dodici antenati reali, dodici montagne sacre e dodici amuleti nazionali. Radama, una volta entrato in alleanza con il governatore britannico delle Mauritius, che lo riconobbe come "re del Madagascar", mise tutto il suo impegno nella creazione del suo nuovo esercito ammantato di rosso, che era addestrato e rifornito dai collaboratori britannici, e non sembrava aver più molto bisogno degli *mpitaiza*.

Radama abbandonò in larga misura anche l'abitudine di suo padre di convocare grandi assemblee per consultarsi con i suoi sudditi su questioni politiche; le grandi *kabary* di Andohalo divennero, di fatto, sempre più l'occasione per fare proclami e trasmettere ordini reali, oppure per far esibire le formazioni militari, ma non molto di più.

Radama è stato l'ultimo dei re adolescenti, e non è difficile pensare che si fosse vagamente ispirato al mito di Leiloza.[60] Si immaginava come un nuovo Napoleone, di cui effettivamente possedeva un ritratto appeso nelle sue stanze private:[61] un despota

60. Negli anni Sessanta Radama era ancora visto come un importante spirito guaritore, almeno nella regione che circondava Antananarivo, e talvolta era anche conosciuto come Rakotomaditra ("ragazzaccio"), che era il nome originariamente attribuito allo spirito il cui *doany* appartenne ad Ambohitrambo, in seguito conosciuto come Leiloza (Cabanes, 1972, pp. 52-53). Vedi sopra, nota 12.

61. Sono molte le fonti che parlano di Radama come fortemente ispirato da Napoleone. Dopo la rottura della sua alleanza con il governatore delle Mauritius, Radama sostituì Hastie con un sergente franco-giamaicano di nome Robin, che aveva abbandonato l'esercito di Napoleone e alla fine era fuggito a Tamatave. Quando il re lo incontrò per la prima volta, gli chiese se avesse davvero prestato servizio sotto gli ordini di Napoleone e, sentendo che era vero, "gli mostrò un ritratto dell'imperatore, dicendo: 'Guarda il mio modello! Guarda l'esempio che desidero seguire!'"

illuminato deciso a impiegare i suoi illimitati poteri per rimodellare la società in termini moderni e progressisti. Fu lui a istituire un sistema scolastico e un servizio civile, a sponsorizzare progetti industriali e campagne per modernizzare le tecniche di costruzione, gli stili di abbigliamento e gli standard di igiene pubblica. Decise poi di dividere l'intera popolazione maschile di Imerina in due grandi categorie, quella militare (*miaramila*) e quella civile (*borizano*), stabilendo il principio del *fanompoana* secondo cui la prima era chiamata a prestare servizio nell'esercito, e la seconda nelle squadre di lavoro assegnate alle sempre più onerose corvée reali. Allo stesso tempo, Radama era deciso a voler interpretare il ruolo dello scettico illuminato, in contrasto con le superstizioni del sistema rituale di suo padre: era particolarmente famoso per divertirsi sottoponendo astrologi e maghi a prove impossibili, e per cercare di svelare sul palcoscenico i vari trucchi e le illusioni impiegate dai medium.

Ad averci fornito uno dei più celebri commenti a proposito del sovrano, fu un artista francese incaricato di dipingere il suo ritratto, un certo André Copalle, a quanto pare egli stesso una sorta di scettico illuminista. Copalle scrisse il qui presente racconto a seguito di una conversazione avuta con il re dopo il ritorno di quest'ultimo da un viaggio presso i santuari degli antenati reali, per chiedere loro di far scendere la pioggia:

> Già da tempo il principe aveva fatto ritorno dal suo pellegrinaggio, grazie al quale aveva ottenuto tutto il successo che si potesse desiderare. Eppure Radama non credeva in simili incantesimi e preghiere, e ancor meno nel potere divino che la superstizione attribuiva loro. A volte se ne prendeva gioco, e mi confidava, intimamente, che era tutta solo questione di politica. Mi interrogò, un giorno, circa le mie opinioni in fatto di religione e, avendogli a mia volta rivolto alcune domande sull'argomento, mi rispose, tra le altre cose, che le religioni non erano altro che istituzioni politiche, buone a guidare fanciulli di tutte le età. (Copalle, 1826, p. 37)

Provenendo dalla bocca di un sovrano di trent'anni (egli stesso poco più che un bambino per gli standard malgasci), quest'ultima

(Ackerman, 1833, pp. 49). Alla fine Radama nominò Robin come suo supremo comandante militare.

osservazione assume un significato nuovo in un sistema politico in cui i re venivano regolarmente trattati come minorenni *de facto*. Sembra quasi che Radama volesse usare il suo rapporto privilegiato con gli stranieri per invertire il sistema, per distinguersi come una sorta di re straniero in divenire e, proprio per questo, fornire un'immagine di quelli che sarebbero altrimenti stati considerati come suoi *mpitaiza* (astrologi, custodi dei medaglioni, o il popolo nel suo insieme) come tanti bambini ignoranti e arretrati.[62]

Questo tentativo di riassestamento non mancò certo di suscitare un diffuso malcontento. Il suo culmine fu raggiunto proprio a riguardo di quelle questioni familiari personali – la cura e il nutrimento del re e della famiglia reale più in generale – che costituivano il fulcro tradizionale del sistema del lavoro rituale. Ricorderete come l'atto di portare le primizie fosse legato al rituale del primo taglio di capelli di un bambino, momento in cui questo diviene a tutti gli effetti un essere sociale in grado di stabilire relazioni con gli altri. Nelle famiglie comuni, questa era una cerimonia presieduta principalmente da donne; e le donne continuarono a svolgere un ruolo fondamentale nella cura dei capelli – quelli dei loro figli, dei loro uomini e di altri – durante tutta la loro vita adulta. Questo aspetto è più importante di quanto possa sembrare, perché le tradizionali acconciature degli altipiani erano piuttosto elaborate e il loro mantenimento richiedeva un significativo investimento in termini di cura e manodopera:

> Secondo tutti i resoconti, i vari stili di intrecciatura dei capelli erano più che numerosi. Sembra che gli uomini apprezzassero questa forma di ornamento quanto le donne, tanto che persino il re Andrianampoinimerina pare avesse una sua personale e particolare acconciatura chiamata *Ny bóko antámpona*, cioè "pomello sulla sommità della testa", poiché tutti i suoi capelli erano riuniti in un'u-

62. La mia interpretazione qui è in parte in contrasto con la lettura che Gerald Berg (1998) dà della stessa affermazione. Berg sostiene che, più che essere cinico, Radama stesse semplicemente riaffermando un'ideologia che non faceva distinzione tra il rituale e ciò che Copalle considerava come politica – e in questo sono certamente d'accordo – ma prosegue sostenendo che questa ideologia si basava su una nozione di "flusso di *hasina*" che dal re passava ai soggetti, per cui "i sovrani di Merina erano sempre stati considerati come 'padri' dei loro sudditi" (*ibidem*, p. 70). Eppure, come abbiamo visto, al di là di qualche riconoscimento formale, le cose funzionavano nel modo opposto.

nica grande treccia posta in cima al capo. Un'altra modalità famosa, chiamata *sàlo-bìta* consisteva nell'intrecciare i capelli in un numero uguale di trecce finissime, che pendevano in una fila uniforme [...]. La particolarità di queste trecce consisteva nell'aggiunta di una fila di perle di corallo cucite lungo ciascuno degli angoli esterni, se la persona apparteneva all'*andriana*, la classe nobile; mentre tra gli *hova*, o cittadini comuni, era consuetudine cucire piccole catene o monete d'argento. Il tempo trascorso a intrecciare deve essere stato più che considerevole. (Edmonds, 1895, pp. 471-472)

La cura minuziosa di elaborate acconciature era, a quanto pare, considerata come una delle principali preoccupazioni delle donne, e divenne in quanto tale una sorta di lavoro paradigmatico: una sineddoche, potremmo dire, per il più ampio processo di foggiatura dell'essere umano. Se le responsabilità verso i propri genitori e antenati potevano essere indicate come *valimbabena*, "la risposta per essere stati portati sulla schiena", i due principali pagamenti matrimoniali effettuati in favore della famiglia di una sposa venivano (e vengono tuttora) chiamati *akana kitay* ("andare a prendere legna da ardere") e il *alana volo fotsy* ("strappare i peli bianchi"), in entrambi i casi in quanto riconoscimento della perdita dei servigi che la figlia avrebbe altrimenti fornito alla sua famiglia; nel primo caso sotto forma di trasporto, nel secondo di cura per le trecce dei suoi genitori anziani. Quello dell'acconciatrice sembra essere stato, secondo solo a quello del portare i pesi (legna da ardere, neonati, ecc.), il modello paradigmatico del lavoro femminile, così come il lavoro domestico femminile era la forma paradigmatica del lavoro stesso.

Ciò valeva sul piano domestico tanto quanto su quello del regno nel suo complesso. Non solo Andrianampoinimerina aveva una pettinatura esclusiva, ma i suoi capelli dovevano essere acconciati in modo diverso ed elaborato prima di ogni grande rituale regale. A proposito del rituale della circoncisione, che era occasione di una delle grandi feste nazionali, una fonte gesuita del primo Novecento ricorda:

Sotto Andrianampoinimerina, quando tutti portavano i capelli lunghi, il primo dei giorni sacri era dedicato all'attività della pettinatura. I capelli del sovrano, insieme a quello dei padri e delle madri che avevano un bambino da circoncidere, dovevano essere

intrecciati secondo un rito particolare, nel bel mezzo della piazza pubblica della capitale. Questa cerimonia preliminare iniziava con il sacrificio di un bue a macchie bianche, e finiva con i colpi di cannone. (Camboué, 1909, p. 376)

L'acconciare i capelli del re era di per sé una forma di *santatra*, celebrata a Andohalo dai più anziani tra "Coloro le cui madri e i cui padri sono ancora in vita" (Callet, 1908, pp. 30, 73-74, Soury-Lavergne, de la Devèze, 1912, pp. 342-343; Molet, 1976, p. 41; Bloch, 1986, pp. 122-127, 135). Nella prima parte del suo regno, anche Radama portava i capelli lunghi, in uno stile così pieno di trecce e riccioli che si diceva impiegasse fino a tre giorni per acconciarli adeguatamente (W. Ellis, 1838, I, p. 287). Nella primavera del 1822, tuttavia, Radama prese una decisione epocale: disfarsi delle sue trecce e adottare un taglio militare in stile europeo. Come se non bastasse, presto giunsero ordini per cui anche tutti i *miaramila* erano invitati tagliarsi i capelli allo stesso modo.

Tale ordine rappresenta l'apice di una serie di riforme che, prese insieme, hanno avuto l'effetto cumulativo di trasformare il *fanompoana* da sistema di lavoro rituale, incentrato sulla famiglia reale, a principio organizzatore di uno Stato moderno. Il potere illimitato che il sovrano aveva di chiamare i suoi sudditi al lavoro veniva ora usato per giustificare ogni cosa, dall'obbligo per i bambini di frequentare le scuole missionarie, alla convocazione di reclute da inviare in guerra, o semplicemente da collocare a tempo indefinito nelle fortezze costiere – fatto, quest'ultimo, che innalzò gravemente il tasso di mortalità per malaria e altre malattie.

Contro le innovazioni di cui sopra, un certo spirito di audace resistenza fu manifestato da alcune donne di un distretto vicino [Avaradrano], le quali organizzarono un grande incontro durante il quale lamentarono il loro malcontento. Le notizie di tali accadimenti presto raggiunsero la capitale. Circa duemila soldati furono immediatamente chiamati a raccolta; questi rinnovarono i loro giuramenti di fedeltà, promettendo che chiunque fosse stato ritenuto colpevole di scatenare disordini, persino qualora i loro stessi genitori fossero stati implicati, avrebbero atteso solamente l'ordine o il permesso del re di metterli a morte: a seguito di queste garanzie di fedeltà, ai soldati venne ordinato di proteggere la capitale. Il giorno seguente, quattro o cinquemila donne si radunarono a Ambatora-

> ka, un villaggio a est di Tananarivo, e inviarono al re una *kabary*, o delegazione, lamentandosi con lui del fatto che avesse adottato consuetudini straniere, e che avesse permesso che il suo popolo venisse educato dagli Europei. In risposta, Radama mandò a chiedere quali fossero le loro rimostranze; venivano forse tassate troppo gravosamente, oppure erano scontente del fatto che i loro figli fossero stati arruolati nell'esercito? Era o no il loro re, o avevano forse scelto un altro re al suo posto? A tali domande, queste risposero negativamente; *ma aggiunsero di essere le balie del re*,[63] e che si lamentavano perché lui aveva adottato le usanze degli stranieri; aveva permesso loro di impartire lezioni a lui e alla sua gente; aveva cambiato le abitudini degli antenati; e alla fine si era tagliato i capelli e aveva cominciato a bere alcolici. Radama mandò in risposta un messaggio per chiedere se, essendo il re, non aveva il diritto di fare ciò che gli piaceva con i suoi capelli senza consultare le donne, ricordando loro come fosse diritto inalienabile dei dodici re di fare come volevano, e aggiungendo che, da quel momento in poi, avrebbe dato loro prova di ciò premurandosi che i loro capelli non crescessero mai più. (W. Ellis, 1838, I, p. 288, corsivo mio)

Secondo quanto riporta Ellis, cinque agitatrici furono quindi identificate e giustiziate sommariamente con le baionette, mentre altre vennero fustigate e ridotte in fin di vita. Il resto delle "donne ribelli" furono circondate dalle truppe, trattenute per tre giorni senza cibo né acqua e costrette a guardare i corpi delle loro compagne mentre venivano "divorati da cani e da uccelli". Alla fine, il re dichiarò che alle sopravvissute sarebbe stato permesso di tornare alle loro case "per occuparsi dei doveri domestici, ma che avrebbero dovuto lasciare che fosse lui a occuparsi degli affari di governo" (*ibidem*, p. 289; per un'analisi dettagliata degli eventi, si rimanda a Larson, 2000, pp. 240-253).

Questa risulta essere la sfida popolare più aperta che Radama abbia mai dovuto affrontare durante tutto il suo governo, e il fatto che le manifestanti si siano identificate come *mpitaiza andriana* ("balie del re") è piuttosto in linea con il modello tradizionale. Che si trattasse di un'assemblea di sole donne sembra però un fatto nuovo – o almeno, non c'è traccia di testimonianze riguardo

63. Larson, autore di questo passaggio, riporta stranamente questo termine come "badanti", seppure rileva correttamente che la parola malgascia fosse "probabilmente *mpitaiza*, termine che suggerisce la relazione tra balia e bambino" (2000, p. 249).

ad assemblee di sole donne negli altipiani – ma ciò potrebbe essere dovuto alla tendenza delle nostre fonti di rappresentare prevalentemente il punto di vista degli uomini.[64] In ogni caso, se quella dell'intrecciatura dei capelli rappresentava sia una parte importante delle occupazioni prettamente femminili sia una tappa intrinseca del graduale processo di trasformazione e mantenimento dei giovani come pienamente umani, è facile comprendere come il porre bruscamente e forzatamente fine alla responsabilità che le donne avevano di occuparsi dei capelli dei loro figli costituisse l'esempio più lampante, e ovviamente oltraggioso, di una serie di editti reali concepiti per sottrarre questi ultimi dal controllo domestico e affidare la responsabilità della loro crescita e sviluppo a insegnanti con formazione straniera e a istruttori che lavoravano direttamente per lo Stato. Dal loro punto di vista, semplicemente, non c'era distinzione significativa tra "doveri domestici" e "affari di governo", e ricordare a Radama che il ruolo del popolo era quello di *mpitaiza andriana*, rimproverandolo per la sua cattiva condotta – l'ubriachezza, la frequentazione con stranieri, l'abbandono delle tradizioni, i grandi cambiamenti in materia di aspetto fisico senza previa consultazione degli incaricati a occuparsene – era un modo per metterlo in chiaro.

Così facendo, non solo hanno assegnato al re il ruolo del bambino in fasce, ma si sono identificate, almeno tacitamente, con i suoi antenati regali. Secondo il *Tantara*, alcuni delegati furono di fatto incaricati di riportare al sovrano alcune indicazioni riguardanti i "dodici re", nessuno dei quali si era mai rasato la testa.

> Siamo venuti per ammonirti, signore, di non tagliare i capelli, perché questa non è una consuetudine osservata dai re [...]. Il re Andriantsimitoviaminandriana non si è mai tagliato i capelli. An-

64. *Kabary* composte di sole donne sono state documentate in altre parti del Madagascar, ma non a Imerina. Nel *Tantara*, il racconto di eventi di questo tipo, registrati con quasi mezzo secolo di ritardo (Callet, 1908, pp. 1078-1080), comincia già a minimizzare il ruolo delle donne (sostenendo che fossero gli uomini a spingerle a compiere azioni simili); ciò suggerisce che, se anche ci fossero state rivolte femminili in epoche precedenti, non necessariamente ne avremmo qualche testimonianza. Né abbiamo modo di sapere se le donne siano state coinvolte nella rivolta di Andriamampandry, o in quelle *kabary* in cui Tsimarofy venne temporaneamente deposto, seppure ciò sia altamente probabile, visto che negli altipiani le donne generalmente partecipavano alle *kabary*.

driambelomasina regnò e non si tagliò mai i capelli. Anche Andrianampoinimerina regnò e non si tagliò mai i capelli. E ora abbiamo te, Radama, che vuoi tagliarti i capelli e imporre anche ai soldati di farlo. (Callet, 1908, p. 1079)[65]

La reazione di Radama è stata registrata dallo storico di corte Raombana:

> Con la più grande brutalità possibile (poiché era piuttosto ubriaco o completamente ubriaco, non so quale delle due), esclamò che queste donne abominevoli volevano solamente scatenare una ribellione per rimuoverlo dal trono, ma che le avrebbe deluse, *perché lui non era un bambino* e le avrebbe battute sul tempo stroncando la rivolta che tramavano contro di lui. (Raombana, 1994, pp. 803-804, corsivo mio).

Qualsiasi atto di contestazione politica di massa – e questo è vero soprattutto per quelle di tipo non violento – è una messa in scena politica in cui a fare da pubblico non è solo il governo ma, semmai, ancor più quelli incaricati di eseguirne gli ordini. I ribelli, quelli che hanno successo, tendono a esserne profondamente consapevoli. Vinci se riesci a creare una situazione per cui quelli mandati lì per spararti si rifiutano di farlo, o se convinci il governo del fatto che quelli che è pronto a inviare per spararti non sono poi tanto affidabili, e dunque che quella del compromesso è l'unica via percorribile. Nello stesso Madagascar, i movimenti di resistenza non violenta contro i governi in carica, a partire dalle Forces Vives nel 1990, tendevano a preparare il terreno in anticipo usando i legami familiari, o spesso i contatti con il mondo ecclesiastico, per raggiungere i comandanti delle forze dell'ordine e garantirsi la loro neutralità prima di dare il via alle azioni di strada. I ribelli del 1822 stavano chiaramente adottando una strategia simile. Quella stessa grande assemblea che prese la decisione di organizzare una marcia femminile nella capitale, stando a quanto

65. "Mananatra anao izahay, Tompokolahy, fa aza boriana ny volonao fa tsy fomba fanaon'ny Andriana nanjaka izao mibory volo izao... Nanjaka Andriantsimitoviamanandriana, tsy notapahina ny volony; nanjaka Andriambclomasina, tsy notapahina koa ny volony; nanjaka koa Andrianampoinimerina, tsy notapahina koa ny volony. lty mby aminao Radama, ka manao miaramila hianao, ka hianao no manao sanga ka borianao ny volonao."

dice il *Tantara*, decise anche di inviare donne che provenissero in larga parte dalla provincia di Avaradrano, la stessa di cui era originaria la maggior parte del corpo degli ufficiali di Radama e delle sue truppe più leali. Questo senza dubbio spiega la frenetica iniziativa del re: convocare migliaia di soldati e chiedere loro di giurare che avrebbero seguito il suo ordine di giustiziare i dissidenti "persino qualora i loro stessi genitori fossero stati implicati" – a dimostrazione del fatto che la prospettiva che ciò si potesse verificare era piuttosto alta. Una volta assicuratosi la loro lealtà, la partita era di fatto chiusa.

O quantomeno per il momento. Sul lungo periodo, non è così chiaro chi abbia davvero vinto.

Caso 3: Ranavalona I, la regina bambina e il ritorno dei morti

All'apparenza, la vittoria di Radama dell'aprile del 1822 sembrerebbe essere stata assoluta. I sopravvissuti, terrorizzati, erano stati ridotti al silenzio, né si erano verificate ulteriori iniziative di opposizione pubblica. Retrospettivamente, alcune delle richieste fatte dall'assemblea delle donne – come per esempio che tutti gli stranieri venissero immediatamente consegnati a loro – sembrano così presuntuose che viene da chiedersi se davvero quelli che le hanno formulate immaginavano che le cose sarebbero potute andare in modo diverso. Eppure, solo dodici anni dopo, il loro programma principale era stato ampiamente realizzato. Una donna sedeva sul trono di Radama, ed era decisa a radunare tutti gli stranieri per la loro definitiva espulsione; le usanze degli antenati messe in disuso da Radama erano state reintrodotte, e tutto questo era stato realizzato sotto l'egida di quello stesso corpo di ufficiali a cui le donne di Avaradrano avevano fatto appello apparentemente senza successo.

Cos'era accaduto?

Secondo la versione ufficiale, dopo che Radama si era suicidato a trentasei anni nel 1828, diversi alti ufficiali, guidati da un generale chiamato Andriamihaja e da un vecchio giudice di nome Andriamamba, effettuarono una specie di colpo di Stato. Fingendo che il re avesse nominato la sua anziana e a lungo trascurata moglie come sua erede al trono, si adoperarono il più in fretta possibile

ad assassinare tutti i pretendenti rivali. La nuova regina Ranavalona, già cinquantenne all'epoca della sua incoronazione, continuò a regnare per trentatré anni, più a lungo di qualsiasi altro storico monarca di Merina.[66] Anche se tenne in piedi sia l'esercito permanente di Radama sia il suo sistema scolastico, la regina si impegnò a smantellare buona parte delle altre politiche del suo ex marito. Soprattutto, abbandonò il suo tentativo di aprire il Madagascar alla più ampia economia globale, adottando al contrario una politica di autarchia che alla fine portò alla quasi totale espulsione dall'isola di tutti i residenti nati all'estero. Gli unici a cui fu permesso di restare consistevano in una manciata di consiglieri privilegiati, come per esempio Jean Laborde, un criminale ricercato dalla Francia che si riteneva dunque non fosse rimasto leale alla sua terra e che, essendo in possesso di una serie di enciclopedie tecniche, era stato messo a capo della campagna di industrializzazione del governo.

Le espulsioni, la proscrizione del Cristianesimo e la conseguente condanna a morte di un certo numero di cristiani convertiti fecero sì che, fuori dal paese, Ranavalona divenisse presto oggetto di una propaganda particolarmente ostile. I racconti che circolavano in giro per il mondo vennero a dipingerla come un mostro, una "regina pazza", persino una "Caligola al femminile", le cui incessanti battaglie e purghe nei confronti di presunte streghe devastavano il paese – secondo alcune delle affermazioni più surreali, uccidendo tra un terzo e due terzi dell'intera popolazione malgascia. Numeri del genere sono ovviamente assurdi, e potrebbero forse essere ammissibili qualora fossero provenuti dalla furiosa penna degli esiliati dell'epoca, i quali avevano accesso solo a storie spaventose e sensazionalistiche; la cosa bizzarra è che è ancora possibile trovarli riprodotti nelle opere di influenti storici come Gwyn Campbell il quale, ignorando completamente il voluminoso materiale demografico presente negli archivi reali, tratta le affermazioni più stravaganti degli osservatori stranieri come veri e propri fatti storici.[67]

66. In molti documenti si dice che Andriamasinavalona abbia regnato per trentacinque anni, ma le date riportate sono approssimative.

67. Le opere di Campbell citano solo fonti europee, quasi del tutto acriticamente, mentre ignorano sistematicamente quasi tutte le fonti scritte in lingua malgascia

* * *

Una vera storia sociale ed economica del regno di Ranavalona resta dunque ancora tutta da scrivere. Le prove che ci giungono da fonti interne al paese (e ce ne sono in realtà molte più di quanto gli storici come Campbell lascino intendere) suggeriscono come le cose si svolsero per buona parte in continuità con ciò che stava già accadendo sotto Radama. I giovani continuarono a essere arruolati nell'esercito e inviati in campagne militari contro i "ribelli" delle province, continuando a perpetrare massacri e generando flussi costanti di donne e bambini dalle zone costiere in direzione dei mercati di schiavi dell'altopiano; insomma, tutto come prima. All'interno di Imerina, il principale cambiamento corrispose in realtà a una diminuzione dell'autorità statale. Mentre il governo teneva saldamente il controllo sulla capitale e sui principali porti, sembrava aver lasciato le piccole cittadine e comunità rurali degli altipiani in gran parte a se stesse: l'apparato amministrativo che era stato istituito sotto Andrianampoinimerina, enormemente accresciuto sotto Radama, cadde in disuso.[68] Nei casi in cui lo Stato decideva però di intervenire, il risultato era piuttosto distruttivo. Come già al tempo di Andrianampoinimerina, intere comunità venivano talvolta sottoposte all'ordalia del veleno (*tangena*) con l'accusa di essere in possesso di

(forse perché tali fonti non sono di suo gradimento, o semplicemente perché non sa leggere il malgascio, non possiamo saperlo). Nel suo *Una storia economica del Madagascar imperiale, 1750-1895* (2005), per esempio, Campbell include in un capitolo quello che afferma essere un elenco completo di fonti sulla demografia di Merina del XIX secolo, che però non contiene fonti malgasce che non siano state precedentemente tradotte, e non mostra alcuna consapevolezza del fatto che il governo di Ranavalona abbia davvero effettuato un censimento negli anni Quaranta del XVIII secolo, e che i documenti del censimento esistono ancora, facilmente accessibili, all'interno degli archivi nazionali malgasci. Come ha sottolineato Pier Larson (2006), i numeri di Campbell sono spesso bizzarri: questi stima la popolazione di tutta Imerina come composta da 25.000 unità e, allo stesso tempo, la popolazione della sua capitale come composta da 800.000 unità. Eppure, per qualche ragione, la sua affermazione secondo cui il regime di Ranavalona avrebbe commesso un autogenocidio su una scala due o tre volte maggiore rispetto a Pol Pot è stata presa alla lettera da numerosi storici.

68. I documenti amministrativi interni, durante il regno di Ranavalona, scompaiono in gran parte dagli archivi nazionali, fatti salvi i documenti relativi al censimento e alcuni registri giudiziari. La corrispondenza militare e diplomatica, tuttavia, continua senza sosta.

una qualche sovversiva magia.[69] Per non parlare delle famigerate escursioni di piacere della regina – le stesse che hanno portato al rastrellamento di migliaia di soggetti come portantini – le quali hanno devastato le comunità presso cui transitavano. Ma interventi statali di questo tipo erano, nel migliore dei casi, sporadici; non ci sono prove che tali depredazioni, quando si sono verificate, fossero significativamente peggiori di quanto non fossero state sotto Andrianampoinimerina o Radama; la differenza negli altri casi era che, generalmente, le comunità rurali venivano per lo più lasciate in pace.

Nel frattempo, nella capitale, la famiglia reale divenne il fulcro di infinite spettacolari forme barocche di rito pubblico. La presenza discontinua del potere statale nelle campagne del Madagascar è stato un fenomeno piuttosto frequente fin dal momento della sua unificazione. Sotto molti aspetti, il regime di Ranavalona I sembra pertanto più simile a quello del presidente Didier Ratsiraka, in carica tra il 1975 e il 1993: anche lui interruppe buona parte del commercio con l'estero, s'impegnò a espellere i residenti stranieri, e allentò il controllo sulle zone rurali da parte delle autorità statali (comprese le forze di polizia). Ciò che è importante nel caso di Ranavalona, tuttavia, è la formula ideologica attraverso cui tali provvedimenti sono stati giustificati. Perché, si dica quel che si vuole sulla regina in sé, tale formula ha chiaramente funzionato. Il suo governo fu stabile, di successo e di lunga durata e, in netto contrasto con i precedenti regni, dovette affrontare ben poco in termini di disordini popolari.

Non c'è dubbio sul fatto che, in alcuni periodi, governi caratterizzati da violenze arbitrarie, spettacolari ma occasionali, siano stati considerati come preferibili rispetto a forme di governo apparentemente più gentili, sistematiche ma più intrusive. Il mio saggio sugli Shilluk (capitolo 2 di questo volume) affronta proprio questo tipo di situazione. Il caso di Ranavalona, dunque, è tutt'altro che unico. Nei regni che percorrono questa strada, il potere regale è

69. Quelli che venivano sottoposti all'ordalia del *tangena* erano costretti a bere un infuso ottenuto dalla polvere di una noce velenosa e tre pezzi di pelle di pollo. Qualora avessero rigettato la pelle di pollo, questi sarebbero stati considerati innocenti; in caso contrario, sarebbero stati picchiati a morte con pestelli a forma di bastone usati per battere il riso.

spesso visto come analogo ai poteri della natura; il sovrano diventa una specie di forza divina che sta fuori dall'ordine morale. Abbiamo qualche prova del fatto che qualcosa di simile stava accadendo anche qui. Ranavalona, come altri sovrani di Merina, veniva spesso salutata nelle sue apparizioni pubbliche con canzoni che la paragonavano a Dio o al Sole. Non vi è tuttavia alcun motivo per ritenere che tali effusioni avessero molto più significato di quello che potessero avere, per esempio, alla corte di Luigi XIV. Nessuno poi ha mai fatto riferimento a queste associazioni con la divinità facendo riferimento agli effettivi comportamenti della regina.[70] Al contrario, quella sua tipica e arbitraria ostinazione era identificata direttamente con il suo essere infantile. Come osservato sopra, questa veniva regolarmente indicata come Rabodon'Andrianampoinimerina, "la bambina del re Andrianampoinimerina", o solo Rabodo, "la bambina"; i suoi consiglieri erano le sue "balie", il popolo i suoi "giocattoli" con cui divertirsi. A differenza delle metafore solari, queste non erano semplici iperboli retoriche. Era in questi termini che il popolo si esprimeva, quando discuteva del regolare svolgimento degli affari politici.

* * *

Siamo abbastanza fortunati da avere a disposizione una storia lunga e molto dettagliata del regno di Ranavalona I, che il suo segretario personale Raombana decise di scrivere in inglese in modo che nessun altro membro della corte fosse in grado di leggerla. Raombana, che aveva studiato a Londra, considerava il regime della regina un'assoluta catastrofe. La sua narrazione ricorda qualcosa che è a metà strada tra gli *Annali* di Tacito (con i suoi lunghi resoconti di eminenti aristocratici ingiustamente messi a morte)

70. L'unica canzone che si riferisca a Ranavalona come a una "Dea visibile agli occhi" e che la paragoni con il Sole è, tuttavia, ampiamente citata in fonti straniere dell'epoca (per esempio, Sibree, 1889, p. 176; 1896, p. 214; Renel, 1920, pp. 71-72), presumibilmente perché si adattava molto bene allo stereotipo corrente riguardo al dispotismo orientale. Come risultato di questo e di uno o due altri riferimenti (prevalentemente folklorici), l'idea che i sovrani di Merina fossero "divinità visibili" è stata ripresa quasi universalmente dagli studiosi contemporanei (probabilmente attraverso Raison-Jourde, 1991, p. 78, sebbene fortemente riecheggiata in Ottino, 1986, 1993). Ma il sentimento è quasi del tutto assente nelle fonti di lingua malgascia del XIX secolo.

e la *Storia segreta* di Procopio (con le sue scioccanti rivelazioni di follia e dissolutezza a corte). Ma chiarisce anche che, nonostante le affermazioni di molti storici che sostengono il contrario, Ranavalona era tutt'altro che una figura di prestanome. Se c'era qualcuno in grado di sapere chi fosse a gestire davvero il potere, questo era di sicuro Raombana, e secondo la sua versione degli eventi, era Ranavalona a prendere tutte le decisioni importanti, dalla direzione generale della politica (se, per esempio, le iniziative imperiali di Radama dovessero essere mantenute) alla redazione della corrispondenza diplomatica o dei comunicati militari. Eppure, nonostante ciò, tutti intorno a lei continuavano incessantemente a trattarla come una bambina egoista.

Raombana in realtà considera gran parte dell'organizzazione della corte di Ranavalona come fortemente influenzata dalla sua precedente frustrazione sessuale. La regina era stata data in moglie a Radama principalmente perché Andrianampoinimerina aveva voluto pagare un debito politico a suo padre; essendo di dieci anni più grande di suo marito e "per nulla carina", spiega Raombana, questa fu quasi completamente trascurata dal principe, e allo stesso tempo evitata dagli altri uomini che temevano l'ira del re. Quando salì al potere, di conseguenza, la sua priorità assoluta fu quella di dotarsi di una vera e propria squadra di amanti:

> Essendo questo il desiderio della Regina, per anni senza un uomo che la corteggiasse, non appena si sedette al trono e prima ancora che Radama fosse sepolto, questa aveva già ideato il progetto di intrattenersi con parecchi amanti.
>
> Prima che Radama fosse consegnato alla sua tomba, aveva già accolto nel suo letto Andriamihaja, Rainiharo, Rainimaharo, Rainijohary; e successivamente Rainiseheno e altri ancora. In virtù di tali incontri, rimase incinta circa cinque mesi dopo la morte del re, fatto che né lei né nessun altro in Madagascar poteva immaginare visto che, come ho già detto, questa aveva ormai cinquantacinque anni [sic].[71]
>
> Durante i primi mesi della sua gravidanza fu difatti molto malata, ed ebbe spesso attacchi di epilessia, motivo per cui si pensava che non sarebbe sopravvissuta a lungo. Non appena però riusciva a riprendersi da queste sue crisi, si affrettava a bere enormi quantità

71. In realtà ne aveva cinquantuno.

> di rum e di arrak, e a giacere con i suoi amanti persino alla luce del giorno, soddisfacendo così le sue passioni in modo straordinario. (Raombana, n.d., pp. 1308-1310)

La versione di Raombana, tuttavia, è senza dubbio influenzata da una certa vena di cinismo e disapprovazione: per le donne reali malgasce, stabilire la propria libertà sessuale era chiaramente una parte fondamentale della loro autonomia politica. Abbiamo visto la stessa cosa nel caso delle "profetesse" di Hastie, che formalmente erano sposate con potenti figure politiche, ma che in realtà si riservavano il diritto di scegliere liberamente altri amanti tra i sudditi.[72] La situazione di Ranavalona era in realtà leggermente diversa rispetto alla loro, visto che i suoi "amanti" erano tutti, di fatto, generali e uomini di Stato: Andriamihaja comandava l'esercito; Rainiharo era primo ministro; Rainijohary, in quanto guardiano dell'amuleto Kelimalaza, divenne poi sommo sacerdote del regno. Molto presto, come riferisce Raombana, questi uomini si misero d'accordo per convincere la regina del fatto che espandere la sua cerchia di amanti oltre quella dei funzionari di palazzo l'avrebbe resa vulnerabile di fronte ai pericoli mortali della stregoneria, premurandosi del fatto che questa rimanesse alla larga da uomini che non fossero del loro lignaggio.

Appare chiaro dunque come il fatto che Ranavalona avesse numerosi amanti non fosse di per sé affatto scandaloso; questo era esattamente il modo in cui ci si aspettava che una donna nelle sue circostanze dovesse comportarsi. Per trasmettere un senso di scandalo, di conseguenza, Raombana doveva necessariamente porre l'accento sugli eccessi della regina, e sul grado in cui questi interferivano con gli affari di governo – per non parlare del pericolo che rappresentavano per la sua stessa salute e sicurezza, ragion d'essere per l'intero apparato di Stato. Secondo il suo racconto, Ranavalona passava dal vizio alla malattia, e aveva dunque letteralmente biso-

72. Lo stesso valse per Matavy, la famosa moglie del fondatore della confederazione di Betsimisaraka, Ratsimilaho. Questa era figlia di un re sakalava con cui Ratsimilaho voleva allearsi, la quale aveva realizzato che tutto il suo regno consisteva in una sorta di inganno architettato in combutta con i pirati europei, e dunque iniziò immediatamente a intrattenersi con numerosi amanti scelti tra i suoi sudditi. Ratsimilaho fu incapace di opporsi a questo suo comportamento, e fu costretto ad allevare quello che tutti consideravano essere il figlio di un altro uomo come suo figlio ed erede.

gno di essere accudita; terrorizzata dalla stregoneria, costringeva continuamente coloro che la circondavano a sottoporsi all'ordalia del *tangena*, per poi cadere nel panico e nella depressione per il timore che i suoi amanti potessero perire di conseguenza, alzandosi dal suo letto di malattia per danzare con gioia dopo aver scoperto che erano sopravvissuti. La regina è rappresentata dunque come arrogante, credulona, vendicativa, pronta a vergognarsi ma ugualmente pronta all'ira – proprio come una bambina viziata.

Raombana sta ovviamente fornendo il punto di vista interno al palazzo, e presumibilmente adotta l'uso della lingua inglese immaginando per la sua opera un pubblico straniero. Il *Tantara*, al contrario, ci permette di avere un quadro di come tali questioni siano state rappresentate al di fuori delle mura del *rova*, il recinto reale. Il capitolo che tratta di Ranavalona prende il titolo di "*Lehilahy mpitaiza ny andriana*", ovvero uomini "che facevano da balia alla regina" (Callet, 1908, p. 1146), mentre nelle cronache ufficiali, tutti gli amanti della regina sono indicati appunto come sue "balie", oppure uomini "presi dalla regina perché la accudissero" (*nalain'ny andriana hitaiza azy*).

Ecco, per esempio, come Raombana inizia il suo racconto della caduta di Andriamihaja, il generale che fu il principale responsabile per l'ascesa al trono di Ranavalona, e che era generalmente considerato il vero padre del figlio appena nato. Secondo fonti europee, il generale apparteneva a una fazione progressista, in buoni rapporti con i cristiani e desiderosa di perseguire il progetto di modernizzazione di Radama, contraria dunque al tradizionalismo di Rainiharo e Rainimaharo. Nel brano, Raombana sottolinea inizialmente il ruolo avuto dal generale nel portare al potere la regina, la quale:

> Era affezionata a lui tanto da avergli affidato la gestione quasi totale degli affari di Stato, così che egli era il primo giudice o ministro, il segretario capo di Sua Maestà, e il comandante in capo dell'esercito, affari che ha gestito nel modo più ammirevole. Tuttavia, come amanti, Sua Maestà preferiva a lui Rainiharo e suo fratello Rainimaharo, e più in particolare il primo, che era l'uomo più bello del Madagascar, e delle miglior fattezze...
>
> Andriamihaja non era un uomo di bell'aspetto, ma aveva più talento del suo avversario, così che, in buona sostanza, Rainiharo

> governava la volontà della regina sotto le lenzuola, e Andriamihaja mentre era fuori da esse, regnando quasi come fosse il sovrano quando usciva dal palazzo. A causa della sua incessante malattia e del fatto che era continuamente a letto con i suoi amanti, sia di notte che di giorno, Sua Maestà faceva totale affidamento su Andriamihaja per la gestione degli affari del suo regno. Così, a pochi mesi dalla sua morte, molto di rado il generale fu ammesso a palazzo; questo in virtù dei suoi affari, ma soprattutto per il fatto che, essendo Sua Maestà talmente innamorata di Rainiharo e degli altri suoi amanti, non desiderava la sua presenza a corte in quanto intimoriva gli altri uomini e li teneva lontani dalle loro allegre intenzioni. Quando il generale veniva ammesso a palazzo, era con lui che Sua Maestà giaceva ogni notte, perché anche lei ne aveva timore, e non osava farsi trovare con altri amanti mentre egli era nei paraggi. Pertanto la regina, al fine di poter passare più tempo in compagnia di Rainiharo e degli altri, disse a Andriamihaja che il *sikidy*, o magia divinatoria, per qualche tempo non gli avrebbe permesso di rimanere a palazzo, e che pertanto doveva rimanere fuori e gestire tutti gli affari al suo esterno. (Raombana, n.d., pp. 448-453)

Il racconto prosegue spiegando come Andriamihaja, oltre a rappresentare una presenza intimidatoria, avesse spesso la presunzione di rimproverare la regina per il suo perder tempo ad amoreggiare con altri uomini, quando al contrario era convinto di dover essere lui il suo unico amante. All'inizio del suo regno, la soluzione adottata da Ranavalona era stata quella di tenerlo impegnato in continue spedizioni militari (e in realtà Raombana sottintende che molte delle guerre che in quegli anni affliggevano il Madagascar erano dovute principalmente al suo desiderio di tenerlo fuori città). Ma a ogni modo, alla fine i suoi amanti fecero fronte comune per toglierlo di mezzo. Lo accusarono di avere utilizzato degli *ody mahery*, o incantesimi malefici, sostenendo che questi erano la vera causa delle frequenti malattie della regina, e di avere inoltre escogitato un modo di falsificare i risultati dell'ordalia del veleno. Come se non bastasse, molti altri si affrettarono a testimoniare il fatto che il generale avesse cominciato a darsi, quando era tra i suoi amici, l'appellativo di "Bonaparte" – scelta piuttosto inquietante per un soprannome, sottolinearono, considerando che Napoleone Bonaparte era stato un cittadino comune che si era piazzato sul trono francese dopo una rivolta che aveva

portato all'esecuzione pubblica del sovrano precedente. La regina però era ancora titubante, e quindi, racconta Raombana, alla fine i suoi amanti furono obbligati a inviare un assassino a casa di Andriamihaja per ucciderlo con un coltello da macellaio, per poi affermare che questi non aveva superato la prova del *tangena*.

Questa almeno era la versione del pettegolezzo da palazzo di Raombana. La versione conservata nel *Tantara* (Callet, 1908, pp. 1147-1150), dal canto suo, è completamente diversa. L'autore comincia osservando che "sotto Rabodo, i comandanti le facevano da balia, e Andriamihaja, originario di Namehana, era il primo tra loro".[73] La consapevolezza di avere il sostegno assoluto della regina, dice l'autore, fece sì che il generale adottasse un atteggiamento arrogante e dispotico, e la situazione arrivò al suo culmine quando questi decise di radunare un certo numero di schiavi appartenenti a liberi cittadini, e di metterli a lavorare alla produzione di scarpe e munizioni per l'esercito. Tale azione venne considerata come grave violazione del principio secondo cui solo i soggetti liberi erano incaricati di svolgere il *fanompoana* per la regina, e di conseguenza come oltraggioso precedente che minacciava le basi stesse dell'ordine sociale. Figure importanti della corte come l'altro *mpitaiza* di Ranavalona o le dodici principali donne reali, che erano le vedove ancora in vita di Andrianampoinimerina, cominciarono a riunirsi in segreto per decidere come intervenire. Vennero consultati anche i leader locali, e alla fine fu presa la decisione di inviare una delegazione alla regina.

Tuttavia, quando questa delegazione si rivolse a Ranavalona, i suoi membri decisero di non affrontare la questione parlando del suo impiego di schiavi per fini statali, ma insistettero sul fatto che il generale stesse tentando di violare il principio del *fanompoana* con la sua richiesta di avere accesso esclusivo alle prestazioni sessuali della regina:

> Non sappiamo cos'abbia in mente Andriamihaja, ma rimane il fatto che nessuno ha mai trattato un sovrano nel modo in cui lui ha trattato voi. Non ha importanza chi la regina possa amare, niente del genere è mai prima accaduto. Guardate! Quello che lui ha reso

73. "Ary taminy Rabodo ny lehibe nitaiza azy tao, Andriamihaja, avy amy ny Namehana, izy no lehibe."

> a voi non è il normale servizio (*fanompoana*) di vivere con voi e di nutrirvi (*itaizany anao*); vi sta trattando come se foste una moglie a casa sua, come una persona dello stesso rango. Questo non possiamo accettarlo, anche se è quello che volete. Non c'è mancanza di persone da amare in questa terra, perché siete una regina a cui nulla è proibito. Chiunque vogliate, prendetelo! Quindi ecco ciò che noi, vostri padri e madri, abbiamo deciso: fate finta di essere malata, e chiederemo l'ordalia del veleno. (Callet, 1908, p. 1148)[74]

L'idea, presumibilmente, era poi quella di organizzare tutto in modo che Andriamihaja fosse ritenuto responsabile della malattia della regina.

L'autore prosegue spiegando che la regina, in un primo momento, si oppose alla prospettiva di esporre la sua cerchia immediata al *tangena*, ma che alla fine l'intervento di alcune delle vecchie mogli del re Andrianampoinimerina fu decisivo affinché lei si convincesse. In altre parole, secondo questa versione, l'intera storia della malattia della regina era in realtà una messinscena, e ciò che Raombana aveva descritto come un affare da camera da letto era il risultato di un'ampia consultazione e di un dibattito politico tra diversi potenti interessi del regno, in cui donne di alto rango avevano giocato il ruolo decisivo.

Il passaggio è significativo, tuttavia, perché mette a nudo le basi ideologiche del regno di Ranavalona. L'intero apparato di governo, incluso l'esercito, consisteva in realtà in un semplice strumento atto a soddisfare i bisogni personali e i capricci della regina. In sostanza, ancora una volta, tutto un grande e generale sistema di cura; e tuttavia, in quanto tale, necessariamente un affare collettivo, che coinvolge ogni singolo soggetto presente nel regno; l'unica cosa che la regina *non* potesse fare, dunque, era violare il principio del *fanompoana*, permettendo a uno qualsiasi del suo *mpitaiza* di rivendicare su di lei un diritto esclusivo.

74. "Tsy fantatray ny hevitr'Andriamihaja, fa tsy mbola nisy nanao ny toy manjaka izao nataony aminao izao; na iza tian 'andriana na iza tian' andriana, tsy mbola nisy toy izao. Ka he! ita ataony anao tsy ohatry ny fanompoana ny itoerany sy ny itaizany anao atoana, ataony anao ohatry ny fi tondrany vady ao antrano, ohatry ny olona mitovy hiany. Ka tsy mety izahay, na dia tianao aza izy. Fa tsy lany olona hotiana amin 'ity tany ity hianao, ka mpanjaka tsy manampady hianao amin' ity tany ity hianao; izay tianao alaina, alao. Ary dia izao no hevitray ray amandreninao. . . modia mariana hianao, izahay hangataka fi nomana."

* * *

L'evento più vicino a una rivolta popolare vera e propria che Ranavalona si ritrovò a dover affrontare, durante i suoi trentatré anni al potere, ha significativamente fatto leva proprio su quella stessa immagine della regina come "ragazzina" del vecchio re. Questo fu l'evento che, secondo Raombana, spinse Ranavalona a rompere definitivamente con il Cristianesimo, e dunque a vietare del tutto "la preghiera", come questo veniva chiamato.

Uno degli effetti della prima evangelizzazione fu, in Madagascar come in tanti altri luoghi, l'apparizione di movimenti che profetizzavano la fine imminente del mondo. Un certo Rainitsiandavana, irrilevante guardiano degli amuleti che proveniva da Mandiavato, distretto a nord di Antananarivo, illetterato e, come assicurano le fonti, con una conoscenza indiretta della dottrina cristiana, iniziò nel 1834 a sostenere di aver appreso durante alcune visioni che la fine del mondo era vicina, e che i morti sarebbero presto tornati in vita. Quando quel giorno sarebbe arrivato, come annunciò ai suoi seguaci, Ranavalona avrebbe regnato sul mondo intero, il tempo delle guerre e delle campagne di reclutamento, così come quello delle ordalie del veleno, avrebbe avuto fine, i raccolti sarebbero cresciuti di loro spontanea volontà e uomini e donne avrebbero vissuto in un'universale condizione di pace, armonia e uguaglianza (Freeman, Johns, 1840, pp. 91-97; Rabary, 1910, pp. 54-55; Raison-Jourde, 1991, pp. 131-38). Diverse centinaia di devoti marciarono assieme a lui fino alla capitale, portando con loro l'amuleto, per informare la regina della buona novella. Secondo una versione divenuta presto canonica nella letteratura cristiana, Ranavalona inviò alcuni messaggeri per interrogare il profeta e chiedere se la storia di Adamo ed Eva sottintendesse forse il fatto che la regina apparteneva alla stessa discendenza degli schiavi mozambicani – per indignarsi poi quando Rainitsiandavana confermò che era così. Raombana, come al solito, ci offre una versione piuttosto diversa. Il modo in cui la storia è stata tramandata all'interno del palazzo prevede che ciò che realmente terrorizzò la regina fu la questione del ritorno dei morti:

> Già prima che arrivassero in città, si diffuse la notizia che Rainitsiandavana avesse ricevuto da Dio il potere di resuscitare i morti,

> quindi che il suo scopo fosse di arrivare in città per evocarli, e che i primi a essere risvegliati sarebbero stati Radama e gli altri sovrani che erano sepolti nel palazzo; dopo di che avrebbe attraversato tutta Imerina e avrebbe continuato a richiamare tutti gli altri morti [...].
>
> Queste voci furono accolte con desiderio e gioia dalla plebaglia superstiziosa di Antananarivo, che si aspettava così di rivedere e riabbracciare di nuovo tutti i cari defunti.
>
> Mormoravano e si chiedevano a vicenda chi avrebbe regnato, una volta che tutti i vecchi sovrani fossero resuscitati; se Sua Maestà, Radama, Andrianampoinimerina, Andriamasinavalona, oppure chissà. Alcuni sostenevano che Sua Maestà non avrebbe consegnato il regno a nessuno di loro, ma che lo avrebbe di certo mantenuto, poiché oramai aveva sperimentato e assaporato il dolce sapore del comando. Altri dicevano invece che sarebbe stata costretta ad abbandonare il trono in favore di uno di quegli antichi sovrani che avevano regnato meglio di lei. Altri ancora, infine, esprimevano in toni drammatici il timore di nuove guerre civili a Imerina tra questi sovrani, perché ognuno di loro avrebbe avuto i propri sostenitori. (Raombana, n.d., pp. 161-165)

La regina ordinò che Rainitsiandavana e i suoi principali sostenitori venissero messi a testa in giù in un fossato e immersi in acqua bollente, mentre ad altri fu sottoposta l'ordalia del *tangena*; molti morirono e i sopravvissuti, infine, furono venduti come schiavi.

Qualunque monarchia in cui chi regna è concepito come un bambino la cui legittimità deriva dagli antenati reali sembra soffrire di un punto debole essenziale, e cioè il timore di quel che potrebbe succedere, se quegli antenati dovessero veramente fare ritorno. Non che sia un pericolo di cui la maggior parte dei re debba preoccuparsi molto. Ma negli altopiani settentrionali del Madagascar, almeno dal tempo di Leiloza in poi, i sovrani deceduti cominciavano ad apparire tra i vivi con crescente frequenza.

Caso 4: Radama II e la seconda ribellione femminile

A circa un anno dall'avvio del suo regno, Ranavalona diede alla luce un figlio, il quale, nonostante le circostanze della sua nascita, fu considerato come figlio di Radama in virtù di qualche forma di misterioso concepimento spirituale. Gli fu dato il nome Iko-

toseheno, anche se nei documenti ufficiali è universalmente noto come RakotondRadama, "il figlio del re Radama". Fin dalla sua adolescenza però, il principe cominciava ad assomigliare sempre di più a Andriamihaja, considerato da tutti come il suo vero padre: si schierò di fatto con la fazione progressista, diventando il fedele compagno dei pochi stranieri che erano rimasti in città, e il protettore dei cristiani del regno (per quanto il principe si considerasse in realtà un deista).

A quell'altezza di tempo, la regina si era già abbondantemente schierata con il campo dei tradizionalisti, ma, ai suoi occhi, il principe non poteva far nulla di male; eppure, già attorno agli anni Cinquanta del secolo, i due agivano oramai in aperto contrasto. RakotondRadama iniziò a radunare una cerchia di giovani amici di aperte vedute, noti come Menamaso, o "occhi rossi", presumibilmente a causa della loro passione per le feste selvagge fino a tarda notte. Mentre la regina iniziava a fare sempre più affidamento sul pantheon degli amuleti reali, suo figlio iniziò a ridicolizzare pubblicamente tale culto, arrivando persino ad appiccare il fuoco nel santuario di Kelimalaza. E quando la regina, sempre più irascibile e arrogante, cominciò a scatenare la sua rabbia alla minima provocazione, condannando a morte decine di persone alla volta, suo figlio prese l'abitudine di entrare nelle celle dove erano tenuti quelli che considerava ingiustamente accusati, e liberarli dalle catene fornendo loro denaro per tornare a casa. C'è chi ha affermato che siano stati addirittura in migliaia a essere stati rilasciati in questo modo (Régnon, 1863, pp. 57-64; Anonimo, 1900, p. 486). Non è chiaro se sua madre abbia semplicemente liquidato le sue azioni come bravate di gioventù, o se i suoi consiglieri abbiano avuto paura di riferirle quel che stava accadendo.

Nel 1855, ben sei anni prima che sua madre morisse, RakotondRadama aveva già firmato un'intesa segreta con alcuni delegati francesi che avevano promesso di aprire il paese agli investimenti esteri una volta che fosse giunto al potere. Cominciò al tempo stesso a piazzare i suoi compagni di Menamaso in posizioni di autorità, in particolare nel campo della magistratura, in modo che facessero da contrappeso al potere dell'élite militare tradizionalista che controllava i pubblici affari, e quando alla fine

raggiunse il potere, nel 1861, all'età di trentun anni, si affrettò a ribaltare quasi tutte le politiche di sua madre. In effetti, se consideriamo l'ascesa al potere della regina Ranavalona come risposta alle istanze che hanno caratterizzato la rivolta delle donne del 1822, possiamo dire che il tentativo del nuovo re Radama II sia stato quello di istituire una sorta di liberale, mondana versione della visione di Rainitsiandavana del 1834 – quella che sua madre aveva brutalmente represso. Radama pose fine al reclutamento militare, ridusse drasticamente il ricorso al lavoro forzato, e abolì sia la pena capitale sia l'ordalia del veleno, dichiarò la libertà di culto, abbandonò i rituali pubblici più spettacolari, eliminò le tariffe doganali e aprì il paese al commercio estero. Il suo scopo ultimo, chiaramente, era quello di abolire la schiavitù e di dissolvere completamente l'esercito permanente del regno.

In un periodo di tempo molto breve, questi mutamenti condussero a uno scenario quasi apocalittico.

Il problema del progetto di Radama era che, per quanto la strategia isolazionista di sua madre potesse sembrare crudele e barbara, era in effetti la più ragionevole, dato il quadro generale geopolitico entro cui si collocava il Madagascar. Nel momento in cui il paese si aprì all'esterno, e in particolare nel momento in cui fu reso legale per gli stranieri il comprare terreni, Antananarivo fu immediatamente invasa da un piccolo esercito di agenti corporativi, diplomatici, speculatori, propinatori di piani-per-diventare-subito-ricchi e imbroglioni che fingevano di appartenere a una qualsiasi delle categorie precedenti. Lo sviluppo infrastrutturale del regno, anche la sua zecca, fu trasformato in un gigantesco conglomerato francese che, sotto l'incoraggiamento di Napoleone III, propose di darsi il nome storicamente non promettente di Compagnia francese delle Indie orientali; gli stranieri iniziarono a comprare schiavi e a stabilire piantagioni di zucchero nelle pianure che circondavano il capoluogo, e cominciò a diffondersi la voce secondo cui alcune compagnie estere si stavano preparando ad acquistare grosse porzioni dell'isola a prezzi stracciati.

In breve tempo la capitale fu investita da un'ondata di disgregazione sociale e criminalità dilagante. E di certo non aiutava il fatto che, sotto l'influenza dei Menamaso e di alcuni consiglieri francesi, la corte del giovane re cominciava ad assomigliare molto a quella

di Tsimarofy: marijuana, hashish e oppio, ora venivano prodotti in gran quantità a fianco del rum che veniva distillato nelle nuove piantagioni di zucchero, e consumato apertamente a palazzo durante le orge notturne a base di champagne. Ancora una volta, eccessi sessuali di questo genere, per quanto abbiano sconcertato i missionari,[75] non erano di per sé considerati come particolarmente scandalosi – era più o meno questo il modo in cui ci si aspettava che un giovane principe si comportasse – ma, dato il contesto, la combinazione di ebbrezza, influenza straniera, cattive decisioni politiche e immaturo autocompiacimento, deve chiaramente essere stata interpretata come una ripetizione di quello stesso tipo di comportamento che nel passato aveva dato il via alle rivolte nei confronti dei sovrani di sesso maschile – solo ora, però, di portata incredibilmente ampia.

Verso la fine dell'inverno del 1863, voci di un'epidemia di possessioni spiritiche iniziarono a raggiungere la capitale, o "mania danzante", come i missionari arrivarono a chiamarla. Quelli che ne venivano colpiti riferivano di avvertire in primo luogo febbre e dolore, come fossero stati sotto pesante sforzo; gradualmente, cadevano poi in uno stato di trance, segnato dal costante bisogno di danzare.

Qui è come il medico di corte di Radama, un certo dottor Davidson, incaricato all'epoca di studiare il fenomeno, ha descritto le sue fasi iniziali in un articolo che avrebbe pubblicato in seguito sull'*Edinburgh Medical Journal*:

> Nel mese di febbraio del 1863, gli Europei residenti a Antananarivo, la capitale, iniziarono a sentire voci di una nuova malattia, che si diceva fosse apparsa nell'Ovest o nel Sudovest. Il nome dato a essa dai nativi era *imanènjana*, mentre i "danzatori" erano chiamati *ramanènjana*, una parola che probabilmente proviene da una radice che significa "rendere teso" [...].

75. Un commento tipico: "La rovina del povero Radama, così come la sua prematura fine, fu accelerata dalla condotta di alcuni ufficiali francesi e di altri che raggiunsero la capitale, e che lo aiutarono e incoraggiarono nei suoi peccati, e in quelle orge che avevano luogo nel suo palazzo. Probabilmente questi gli hanno insegnato peccati che non aveva neanche mai immaginato. Organizzavano cenette a base di champagne notte dopo notte, per settimane e mesi, seguite da scene che non possono essere descritte, e per lunghi mesi si diceva che il povero re fosse a malapena in sé" (Matthews, 1881, p. 20).

> Dopo un po', tuttavia, questa raggiunse la capitale, e nel mese di marzo iniziò a diffondersi. All'inizio si vedevano gruppi di due o tre, accompagnati da musicisti e altri accompagnatori, che ballavano nei luoghi pubblici; in poche settimane questi erano aumentati a centinaia, così che non si poteva uscire senza incontrare bande di questi danzatori. Si diffuse rapidamente, come una sorta di infezione, anche nei villaggi più remoti della provincia centrale di Imerina, a tal punto che, avendo l'occasione di visitare una parte lontana del paese, scoprimmo che anche in villaggi remoti e, fatto ancor più strano, vicino a case isolate, il suono della musica indicava che la moda si era diffusa anche lì [...].
>
> Quelli colpiti appartenevano principalmente, ma non esclusivamente, alle classi inferiori. La grande maggioranza erano giovani donne tra i quattordici e i venticinque anni, ma c'era tuttavia un numero considerevole di uomini tra i danzatori; non superavano un quarto dell'intero numero, ma anche questi appartenevano principalmente agli strati più bassi della società. (Davidson, 1867, p. 131; 1889, pp. 21-22)

L'apparizione improvvisa di musicisti in ogni dove potrebbe sembrare sconcertante, ma esiste una tradizione di lunga data, in tutto il Madagascar, di diagnosi e cura attraverso la musica. Se c'è qualche ragione di credere che una malattia possa essere causata da un essere invisibile che ha il desiderio di rendersi in qualche modo visibile – e ce ne sono molti: Bilo, Tromba, Salamanga ecc. – è necessario prima di tutto determinare di che tipo di spirito si tratti in base al tipo di musica a cui risponde; in seguito, se possibile, bisogna permettere all'intruso di danzare e, nel processo, di esprimere qualsiasi messaggio esso sia in grado di trasmettere. Quest'ultimo passaggio è estremamente importante: uno spirito che si sente frustrato potrebbe rivelarsi fatale per il suo ospite.

L'Imanenjana presto assunse un carattere a metà strada tra un'epidemia e una rivolta popolare. Uno storico francese (Raison-Jourde, 1976; 1991, pp. 269-284) ha persino etichettato quello che è successo come "una specie di rivoluzione attraverso una messinscena spettrale" – e non è andato molto lontano dalla realtà. Aggiungerei solo: una rivoluzione che presto venne a combinare i temi più salienti del 1822 e del 1834. Sicuramente le donne, gli schiavi, e le donne schiavizzate in particolare, erano quelli che avevano più da perdere qualora il Madagascar fosse davvero

diventato un'economia di piantagioni sotto il controllo di società e investitori stranieri.[76] Il problema era che chiunque avesse contemplato di portare avanti una sfida aperta nei confronti del governo, deve di sicuro essere stato consapevole del destino toccato alle donne che avevano marciato su Antananarivo sotto l'ultimo Radama – o per lo meno, di quello che era successo a Rainitsiandavana stesso. In qualche modo, attraverso le visioni e le trance dei danzatori, nelle storie ricostruite da coloro che cercavano di curarle, in alleanze politiche sotterranee che iniziarono così a formarsi, cominciò a prendere forma una modalità di ribellione che risultò del tutto impossibile da sopprimere per il governo. Non sappiamo esattamente come si siano uniti i pezzi, ma sappiamo cosa è successo quando l'hanno fatto.

All'inizio, il regno fu attraversato da dicerie fuori controllo. Né la medicina occidentale né l'esorcismo cristiano sembravano avere alcun effetto su quelli che erano stati colpiti. Gli antenati, si diceva, stavano tornando in qualche modo, ma non c'era ancora una versione coerente sul perché e sul chi. William Ellis, inviato della London Missionary Society, incontrò il re proprio nel momento in cui le voci stavano appena cominciando a raggiungere il palazzo:

> Quando andai dal re, lo trovai molto turbato dalla notizia di un nuovo tipo di malattia che aveva fatto la sua apparizione in alcuni villaggi a una certa distanza dalla capitale. Questi rapporti continuarono ad arrivare, da posti diversi, per due o tre giorni. Le persone, disse, avevano visto strane apparizioni nell'aria e udito suoni ultraterreni. Gli spiriti dei suoi antenati erano stati visti nei cieli, e stavano arrivando a Antananarivo. Stava per succedere qualcosa di grosso, ma non sapeva cosa. Non credeva, disse, nei fantasmi, ma poiché i rapporti provenivano da un tale numero di persone – quasi quaranta – e continuavano oramai da tre giorni, non sapeva cosa pensare.
>
> "È forse un segno", chiese, "della fine del mondo?". (W. Ellis, 1867, p. 253)

76. Non è davvero questo il luogo adatto per entrare nel merito, ma gli anni Sessanta dell'Ottocento cominciarono a vedere un ampio cambiamento nelle condizioni di schiavitù a Imerina, grazie al quale molti schiavi iniziarono a guadagnare sempre più autonomia, se non *de iure*, almeno *de facto*. Se Radama II mirava ad abolire del tutto la schiavitù, indipendentemente dal fatto che lo abbia fatto o no, stabilire un'economia di piantagioni avrebbe certamente invertito in modo decisivo questa tendenza.

Ellis gli assicurò che non lo era, dal momento che questa sarebbe arrivata solo dopo che tutte le nazioni si fossero convertite al Cristianesimo.

A poco a poco, le storie iniziarono a prendere forma. Le donne, ora, erano state possedute dagli spiriti dei corrieri reali. Si ricorderà come una delle forme più drammatiche di oppressione, sotto il vecchio regime, fosse stata quella delle escursioni di piacere della regina, per le quali era necessario trasportare tutti i beni di lusso della corte. E di conseguenza delle migliaia di abitanti del villaggio rastrellati per essere impiegati come portantini, senza cibo o provviste, fino a che molti non erano crollati a terra svenuti se non addirittura morti. Gli spiriti di queste sfortunate vittime stavano ora scendendo da Ambondrombe, la montagna dei morti, perché Ranavalona I era decisa a venire a rimproverare suo figlio per aver permesso ai cristiani di mettere piede nella capitale (e aveva perfino visitato le loro cappelle, accompagnandoli nelle loro preghiere!). Il *Tantara* ci dà un assaggio del tipo di storie che cominciarono a circolare, alcune delle quali parlavano di quel tipo di guerra civile tra ex monarchi che alcuni avevano temuto ai tempi di Rainitsiandavana. Il seguente resoconto, per esempio, sembra essere stato in parte ispirato dall'avvistamento di lontani incendi nei boschi lungo le pendici dell'Ambondrombe:

> Quando Ranavalona morì e venne portata sull'Ambondrombe, gli *andriana* e il popolo tutto erano felici, la gente gridava di gioia, i soldati stavano in formazione, la musica suonava e i cannoni sparavano tutto attorno. Le celebrazioni durarono per quasi un mese. Furono offerti molti buoi alla Madre Ranavalona, ed esplosi molti colpi di cannone, quindi anche tutta la città in cima all'Ambondrombe era in preda al visibilio per l'ascesa della regina. Dopo un po', alcuni attendenti del palazzo di Antananarivo giunsero sull'Ambondrombe [presumibilmente perché erano morti] e dissero a Madre Ranavalona: "Radama II e il popolo stanno pregando". Ranavalona si infuriò e andò a parlare con Radama, dicendogli: "Pare che Ikotoseheno e i miei sudditi di Antananarivo stiano pregando".
>
> E, presumibilmente, Padre Radama le disse: "Egli appartiene a tutti e due. Lascialo fare ciò che gli piace, perché è il nostro unico figlio".
>
> Quando Madre Ranavalona sentì quel che Radama aveva detto, si abbandonò a un grido di rabbia: "Chi è dunque quel mortale che

ha fatto sì che Ikotoseheno iniziasse a pregare?", e detto ciò radunò il popolo di Antananarivo.

Furiosa, partì per la capitale. Radama cercò di fermarla, ma lei non glielo permise; Radama cercò di bloccare la strada, ma non ci riuscì; ordinò allora che la foresta intorno alla strada principale venisse data alle fiamme, ma neanche così riuscì a fermarla; questa era determinata a catturare suo figlio a ogni costo, perché non c'era davvero nulla che odiasse tanto quanto il pregare.

Quando se ne fu andata, Radama era piuttosto amareggiato, perché non gli erano rimasti molti soldati, ma solo un piccolo gruppo pronto a seguirlo quando partì per Antananarivo. Così Madre Ranavalona, in preda alla sua ira, disse: "Io ripongo la mia fiducia in voi, esercito che mi seguite, e anche in voi, che vi rifiutate di abbandonare la vostra padrona (riferendosi al piccolo numero di soldati e civili con lei). Dobbiamo muoverci stasera stessa!". (Callet, 1908, p. 640)[77]

Neanche il re, a quanto pare, era riuscito a raggruppare forze sufficienti dalla terra dei morti per sostenere una marcia sulla capitale. La regina, tuttavia, sapeva come raccogliere rinforzi; e così, continua il racconto, quando il giorno successivo i suoi seguaci iniziarono a indebolirsi sotto il peso dei suoi bagagli, ordinò loro di catturare chiunque passasse per strada e arruolarlo come fac-

77. "Raha tonga tao Ambondrombe Ranavalonareniny efa niamboho, dia faly sy ravo ny andriana sy ny ambaniandro tao Ambondrombe; ary nihoby ny vahoaka, sy nilahatra ny miaramila, sy velona ny mozika, ary nipoaka ny tafondro manodidina, ary izany fifaliana izany naharitra tapabolana mahery. Ny omby betsaka no nentin- dRanavalonareniny, ny tafondro betsaka, ka mahagaga tokoa tany antanana n' Ambondrombe tamy ny izany fiakarany ny andriana izany. Ka nony efa tonga elaela Ranavalonareniny, dia misy olona tandapa taty Antananarivo tonga tany Ambondrombe, ka nilaza tamy ny Ranavalonareniny:'fa mivavaka Radama II sy ny vahoaka.' Dia tezitra Ranavalona, ka niteny tamindRadamarainy hoe: 'Mivavaka, hony, Kiotoseheno sy ny vahoaka ko any Antananarivo.' Dia niteny, hony, Radamarainy nanao hoe: 'lny no antsika, ka avelao izy hanao izay tia' ny, fa zaza tokana amy ntsika.'—Raha nandre ny fitenindRadama Ranavalonareniny, dia tezitra ka nanao hoe 'Olombelona iza moa no hampivavaka any Kiotoseheno!' miantso ny olona aty Antananarivo. Dia tezitra izy, ka niezaka hankaty Antananarivo; ka no sakanan-Radama, ka tsy azo no sakanana; ka nambenan- dRadama ny lalana, ka tsy azo nambenana izy; nasain-dRadama no dorana ny ala lalambe, ka tsy azo izy, fa miezaka haka ny zana' ny hiany: fa tsy tia ny dia tsy tia' ny indrindra ny mivavaka. Ary nony efa nandeha izy, dia tezitra Radama, ka tsy nomena miaramila betsaka, fa vitsy foana no nome'ny hanaraka azy hankaty Antananarivo. Ka tezitra Ranavalonareniny ka nanao hoe: 'Toky no ome' ko anareo ry foloalindahy izay manaraka ahy, sy hianareo tsy mahafoy Tompo, (miantso ny tsimandoa sy ny borizano vitsivitsy), dia tsy maintsy handeha isika anio alina'."

chino – a quanto pare, dal momento che Radama I non comparirà più nel racconto, lasciando il suo defunto marito dietro di sé.

In poco tempo, i cimiteri e le vette delle montagne sacre brulicavano di donne possedute che danzavano con recipienti d'acqua sulle loro teste, o che si lanciavano dai precipizi per poi tornare incolumi; altre indossavano il loro abito migliore e marciavano in processione verso la capitale, afferrando i cappelli di tutti gli uomini in cui incappavano, sostenendo che dovevano essere rimossi per rispetto nei confronti della regina. Spesso non mangiavano nulla per giorni e giorni, eppure si mostravano ancora capaci di imprese impossibili. Gli schiavi si unirono al corteo, alcuni dei quali imprigionati da catene invisibili; altri si contorcevano improvvisamente mentre venivano frustati da sorveglianti invisibili, e segni di fruste spettrali apparivano misteriosamente sulle loro carni. Le nuove piantagioni che erano fiorite attorno alla capitale furono oggetto di svariate incursioni, e i suoi raccolti strappati e depositati sulle tombe, mentre quelli che erano in preda alla danza scendevano verso la città da tutte le direzioni, stringendo tra le mani le canne da zucchero.

Molti di questi confluirono nella piana di Mahamasina, uno spazio aperto ai piedi della collina di Antananarivo, dove era custodita la pietra sacra su cui tradizionalmente i re di Merina prestavano giuramento. "Questa pietra", ha notato Davidson, "fu il luogo di ritrovo perfetto per loro. Ballarono lì per ore e ore, per poi concludere posando la canna da zucchero sulla pietra come una specie di offerta" (1867, p. 133).

Il re, sempre più annebbiato e confuso, oscillava dal canto suo tra l'indulgenza paternalistica e occasionali e inefficaci tentativi di repressione poliziesca:

> [I Ramanenjana] portarono i frutti della terra arraffando tutto ciò che volevano, arance, canne da zucchero o banane. E non avevano la benché minima paura delle siepi spinose con cui spesso i proprietari circondavano tali campi, ma al contrario attraversavano le siepi senza che nessuna parte del loro corpo rimanesse ferita; fecero tutto ciò che era necessario per raccogliere i frutti da portare al re. Anche quando erano sorvegliati dal loro legittimo proprietario, se ne impossessarono garantendo che qualche loro parente avrebbe pagato in seguito; questo perché Radama II aveva emana-

to un editto che recitava: "Chiunque si opponga a coloro che sono malati, sarà dichiarato colpevole. Che non venga dunque opposta resistenza, ma si lasci che prendano ciò che vogliono, perché sono malati". Fu alla pietra sacra di Mahamasina che portarono ciò di cui si erano appropriati; non lo mangiarono, niente affatto, ma lo posero sulla sacra pietra, in cima alle montagne oppure innanzi alle tombe dei defunti; di tanto in tanto, qualcuno ne portava a casa una parte per collocarla nella nicchia degli antenati. E quando avevano offerto la canna da zucchero o gli altri frutti della terra, le loro febbri si erano a volte attenuate.[78]

Si dice poi che alcuni malati di Ramanenjana entrarono nel *rova* [il complesso reale] esclamando "Dov'è Radama II?".

E le guardie dissero: "È qui, dentro il *rova*".

Le donne malate allora parlarono di nuovo: "Lasciaci entrare, sua madre ci ha mandato qui per vederlo".

Le guardie riportarono quelle parole a Radama, il quale permise alle donne malate di entrare, e una volta innanzi a lui queste dissero: "Stiate bene, mio Signore! Viviate a lungo, mio signore! Possiate voi invecchiare accanto a vostra madre!".

Queste parole colsero Radama alla sprovvista, il quale pensò tra sé e sé: "Non è forse morta, mia madre?".

Allora la donna malata parlò e disse: "Mio Signore! Tua madre ti sta aspettando a Mahamasina".

Radama II rimase di nuovo scioccato nel sentirla, ma poi ordinò che la donna venisse arrestata, perché non c'era proprio nulla a Mahamasina, a parte quegli innumerevoli ammalati intorno alla pietra sacra, e quelli che cantavano per loro. Ma quando Radama vide che la donna malata, essendo stata legata, rischiava di morire, ordinò che fosse liberata [...]. (Callet, 1908, p. 641)[79]

78. "Dia manatitra ny vokatry ny tany, ka maka voankazo na fary na akondro... dia tsy matahotra ny tsilo akory izy ireny; fa matetika mifefy ny saha n'olona ka be tsilo manodidina, ka manitsaka ny tsilo be iny izy, ka tsy maratra ny tena ny rehetra amy ny izany, fa atao ny izay ahazoa' ny ny vokatra ny tany ho entina amy ny andriana; fa raha tany miaro ny tomponjavatra, dia alain' ny hiany, fa ny havana no mandoa vola; fa tamy ny Radama II namoaka didy izy nanao hoe, 'raha misakana ny marary dia atao ko meloka, fa tsy sakanana izy, fa avela haka izay tia'ny halaina ireo, fa olona marary,' dia eny amy ny vato masina eny Mahamasina, no mametraka ny zavatra alaina, fa tsy dia hani'ny tsy akory, fa atao ny eny ambony ny vatomasina, eny antendrombohitra, eny andoha fasana; indraindray enti'ny mody ka apetra'ny eo an-jorofirarazana; ary rahefa manatitra ny fary na zavatra hafa vokatry ny tany, dia miafa ny sasany."

79. "Ary misy koa, hony, ny marary Ramanenjana niditra tany anaty rova nanao hoe: 'Aiza Radama II?'—Dia niteny ny mpiambina nanao hoe: 'Ato anaty rova.'—Dia niteny indray ny marary: 'Avelao aho hiditra, fa asain-dreny ny mankaty amy ny.'— Dia lazainy ny mpiambina amindRadama izany teny izany; dia navela

I "frutti della terra" cui si fa riferimento corrispondono esattamente a quello stesso *santatra* che veniva offerto in omaggio al re, e che lo identificava al tempo stesso come bambino che il popolo doveva accudire. Proprio per questo ogni aspetto di questa sequenza di azioni – intrapresa quasi esclusivamente dalle classi lavoratrici – potrebbe essere inteso come a ribadire e rafforzare un certo messaggio. Ovvero quello secondo cui il lavoro umano è correttamente indirizzato solo se è svolto in favore del più grande sistema rituale di nutrire il sovrano (e non, com'è sottinteso, in favore delle imprese commerciali orientate a livello nazionale). Il trasporto della canna da zucchero, per esempio, ricorda quelle processioni eseguite durante i rituali della circoncisione – e proprio la circoncisione del principe, molti anni prima, era stata occasione di una grande festa nazionale di imparagonabile splendore –, ma questi erano proprio i tipi di grande cerimoniale pubblico che stavano scomparendo. Il fatto che le donne che ora riempivano le strade della città, circondando il palazzo, affermassero di essere state mandate lì dalla madre del re per ammonirlo, ha reso questo messaggio insolitamente chiaro.

Anche quando il re aveva cercato di ingraziarsi i Ramanenjana, il suo gesto si era dimostrato controproducente. Secondo un osservatore straniero, dopo che i "folli danzatori" erano giunti a palazzo, Radama aveva persino emanato un editto secondo il quale tutti coloro che li avessero incontrati lungo la strada, si sarebbero dovuti togliere il cappello come fossero stati al cospetto di sua madre – ordine che al tempo provocò non poca indignazione da parte dei membri dell'élite, ora obbligati a mostrare rispetto a ciò che molti consideravano come mere bande di schiave ribelli (S.P. Oliver, 1866, pp. 94-95).

ny hiditra ny marary; dia niteny ny marary eo anatrehan dRadama II nanao hoe: 'Sarasara Tompo ko e! trarantitra Tompo ko e! mifanantera amy ny reny nao.'— Dia taitra Radama amy ny teny hoe mifanantera aminy reny nao.—'Moa, hoy Radama anakampo ny, tsy maty ny reny ko!'—Dia niteny ny marary nanao hoe: 'Tompokolahy o!: reny nao etsy Mahamasina miandry anao.' Taitra indray Radama II nandre izany, ka nasai'ny ho samborina ny marary, fa teo Mahamasina tsy nisy na inona na inona akory, afatsy ny marary be dia be manodidina ny vato masina, sy ny mpihira ny marary. Ary rahefa voa fatotra ny marary, dia saikia maty, dia nasaindRadama nalefa..."

I guardiani dei *sampy*, sostenitori della fazione anticristiana, iniziarono ben presto a uscire per le strade a sostegno dei danzatori. I cristiani, infatti, avevano cercato di organizzare per conto proprio alcune marce contro di loro. La città, a questo punto, iniziò a sperimentare qualcosa di simile a un'insurrezione generale. Interi reggimenti di soldati affetti dalla "malattia" marciarono sulla città, imbracciando i fucili e trasportando persino alcuni pezzi di artiglieria; associazioni di lavoratori convocate per il *fanompoana* abbandonarono i loro incarichi e si riunirono a Mahamasina. L'alto comando militare, che apparteneva per lo più alla fazione tradizionalista, divenne sempre più inquieto a causa del fatto che il comportamento del re sembrava diventare sempre più insensato e bizzarro. Alla fine, verso la metà di maggio del 1863, i militari sfruttarono come pretesto per intervenire l'emanazione di un ordine reale che rendeva legale il duello: considerato lo stato in cui versava la capitale, l'ordine poteva essere letto come un vero e proprio invito alla guerra civile. Il comandante in capo, l'allora primo ministro Rainilaiarivony, ordinò a duemila truppe di assediare il *rova* e di massacrare i Menamaso. Pochi giorni dopo, lo stesso re venne strangolato con una cordicella di seta rossa, e il regno passò nelle mani di sua moglie; ma solo a condizione che questa accettasse di revocare le decisioni del defunto marito di consentire agli stranieri di acquistare terreni nel paese (i cristiani, tuttavia, conservarono ancora la piena libertà di pregare e di fare proseliti). L'agosto succesivo, la nuova regina Rasoherina si recò dunque alla pietra di Mahamasina per raccogliere il giuramento di fedeltà del popolo.

Finì così il breve regno dell'ultimo dei riformisti di stampo napoleonico del Madagascar. In una *kabary* tenutasi il 24 aprile dell'anno successivo, il nuovo primo ministro presentò Rasoherina agli Ambanilanitra – i "sotto il cielo", o la gente del paese – nel modo seguente:

> Gente comune, bianca o nera, che possiate prosperare! Ma non pensiate di essere le balie dei molti; perché è la regina Rasoherina, la balia del popolo. (Cousins, 1873, p. 49)[80]

80. "Ny ambanilanitra, na ny fotsy, na ny mainty, veloma, koa aza maro fitaiza; fa Rasoherimanjaka no taizany ny ambanilanitra."

CONCLUSIONI

Se metà della saggezza equivale a sapere come porre le domande giuste, allora siamo forse all'incirca a metà strada.

Sembrerebbe che qualcosa, a partire dall'ingresso del regno di Merina nella più grande economia mondiale, abbia innescato un meccanismo di crisi nella sua concezione stessa di sovranità. Tradizionalmente, i monarchi erano considerati molto simili ai bambini: ostinati, egocentrici, ma totalmente dipendenti dal popolo, la cui disponibilità a soddisfare i loro bisogni li teneva in vita, e la cui propensione a obbedire anche ai loro ordini più arbitrari li rendeva sovrani. Trattare i sovrani come fossero bambini ha avuto un duplice effetto: da un lato, ha permesso ai sudditi di perdonare loro anche il comportamento più occasionalmente brutale; dall'altra, ha fornito un linguaggio attraverso il quale quegli stessi sudditi, in quanto balie del re, potevano intervenire quando erano d'accordo sul fatto che le cose avessero superato il limite.

Si potrebbe sostenere che sia stato proprio re Andrianampoinimerina il primo ad aver segnato un punto di rottura con questa tradizione. Ma il punto di svolta è stato raggiunto a partire dal 1816, poco dopo la sua morte, quando i missionari e i consiglieri europei fecero la loro comparsa. Da quel momento in poi, a entrare in scena sarà un modello inconfondibile. Tutti i sovrani di sesso maschile – compreso Andriamihaja – cominciarono a considerarsi riformisti napoleonici,[81] e ciascuno di essi venne direttamente sfidato dalle donne: Radama I dall'assemblea delle donne del 1822; Andriamihaja dalle ex mogli di Andrianampoinimerina che convinsero Ranavalona ad annientare il suo amante ambizioso; Radama II dai danzatori del 1863. Quello che sembra sia stato in grado di affrontare in modo più efficace tali sfide è Radama I, ma sappiamo come in realtà non sia passato molto tempo prima che cadesse in quello stato di malessere e ubriachezza che lo ha portato alla rovina – e potremmo dire anche: come conseguenza diretta dell'aver smantellato l'intero sistema rituale finalizzato a mantenerlo al potere.

81. Per quanto ne sappiamo, Radama II non si è mai autocoscientemente identificato con Napoleone, ma sappiamo come abbia stretto alleanza con Napoleone III, e possiamo ben immaginare quanto si potesse considerare come un riformatore illuminista dello stesso tipo.

Perché è successo questo?

Nella letteratura corrente, tali re eccessivamente ambiziosi tendono a essere identificati con figure mitiche derivate dalle storie popolari, ovvero con gli Andriambahoaka, o "sovrani universali" che vengono dal centro dei quattro quarti del cosmo,[82] e dunque come figure eroiche del passato che si sono risvegliate – come quei re che presero seriamente l'idea di essere divinità "visibili agli occhi". Questi rappresenterebbero, pertanto, una sorta di irruzione nel presente dei tempi mitici. Questa concezione, diffusa in tutto il mondo, non è affatto insolita, ma in questo contesto sembra particolarmente inadeguata. L'eccezione, nella visione della storia che emerge dal *Tantara* e da altri testi del XIX secolo, sta nel fatto che questa non segue il modello comune in cui il tempo è, per così dire, stratificato; i racconti non iniziano con una grande epopea cosmologica piena di divinità e di esseri primordiali dove nascono quelle istituzioni fondamentali come il cucinare, il matrimonio o la morte, per poi passare a un mondo eroico in cui vengono fondate città e nazioni, e solo allora, infine, a imitazioni più modeste di tali gesta fondative da parte degli odierni esseri meno sofisticati. Al contrario. I primi protagonisti, in queste storie, erano primitivi disorganizzati conosciuti come Vazimba, e gli invasori conquistatori che li rimpiazzarono, antenati degli *hova* e degli *andriana,* erano guidati da sovrani che si dice abbiano gradualmente creato quelle istituzioni fondamentali della società – dal lavorare il ferro ai rituali della circoncisione e ai protocolli delle assemblee deliberative – totalmente da soli (Delivré, 1974, pp. 185-199). Ci si aspettava, dunque, che i re fossero innovatori e inventori.

Sebbene gli studiosi del Madagascar abbiano ben chiara questa situazione, mi sembra che siano in pochi a volerne accettare tutte le implicazioni. Se è possibile che i re siano considerati inventori

82. Andriambahoaka in realtà significa solo "Signore [del] popolo", ma in alcuni dei miti registrati nel XIX secolo questo nome è dato non solo a un leggendario re di Imamo, ma a una sorta di generico onnipotente re del centro abbinato ai principi del Nord, dell'Est, dell'Ovest e del Sud (Dahle, Sims, 1887). La tesi è che questa sia essenzialmente una concezione giavanese della sovranità. Non mi è mai stato chiaro cosa il concetto di Andriambahoaka dovrebbe effettivamente dirci che non sappiamo già.

e innovatori di questa portata, è perché il potenziale creativo, che in così tante tradizioni esiste solo in un lontano *illo tempore* (come notoriamente lo definì Mircea Eliade), cioè nel tempo mitico, è distribuito in modo uniforme attraverso la storia. Ma se questo è vero, ciò significa che, a tutti gli effetti, i Malgasci stavano *ancora* vivendo in un tempo mitico. Penso che ciò valga ancora al giorno d'oggi. Ci è voluto un po' di tempo prima che me ne rendessi conto, quando stavo conducendo la mia ricerca a Betafo. Mi è sempre stato insegnato a rintracciare i miti cosmologici, per poi cercare di interpretare i rituali partendo dal presupposto che corrispondano a imitazioni moderne e su piccola scala dei grandi gesti primordiali che incarnano. Eppure, applicare questo tipo di analisi cosmologica mi è stato del tutto impossibile. Quasi nessuno conosceva nulla che potesse essere descritto come un mito cosmologico e, se lo faceva, non lo prendeva decisamente sul serio. Solo a poco a poco mi sono reso conto del fatto che quei poteri straordinari – scagliare un fulmine, diventare invisibile, trasformare il paesaggio, parlare con gli animali, tramutare proiettili in acqua e via discorrendo – che potrebbero trovarsi in tali storie e che sono ancora presenti nei racconti storici sui "tempi malgasci", si credeva esistessero ancora oggi. Ora come allora, si trattava semplicemente di sapere come fare, o come manipolare la medicina (*fanafody*).[83] E tale conoscenza poteva essere acquisita sia che si avesse un talento o una predisposizione naturale, sia essendo semplicemente disposti a pagare una grande quantità di denaro. Bastava solo sapere dove guardare. Non c'era alcuna differenza sostanziale tra presente e passato mitico.

In un mondo del genere, il ruolo degli antenati è necessariamente ambivalente. Da un lato, la posizione che uno ha nel mondo dipende in gran parte dallo status e dalla posizione dei propri antenati. Dall'altro, per ottenere qualcosa di significativo nella vita, bisogna allontanarsi almeno in una certa misura dall'ombra dei propri antenati. Questo è vero soprattutto per i sovrani. In effetti, la maggior parte di quegli *mpitaiza andriana* che hanno dato vita

83. Molto spesso si pensa che i personaggi delle leggende che possiedono poteri straordinari li abbiano acquisiti per mezzo di *ody*, o incantesimi, anche quando non esplicitamente dichiarato.

al rituale regale – astrologi, indovini, custodi degli amuleti – erano tecnici del futuro, non guardiani del passato. E come ha sottolineato Charles Renel (1920, pp. 157-158), quel che i guardiani delle tombe reali volevano, quando portavano il *santatra* per compiacere gli antenati reali, era trovare un modo per non essere ostacolati e poter creare qualcosa di radicalmente nuovo.

Ma dal momento che si vive in un tempo mitico, si deve anche contemplare l'eventualità che gli antenati possano non accettare il cambiamento, e che i morti potrebbero intervenire personalmente per riportare le cose sotto il loro controllo.

Questa è l'implicazione determinante del concetto di re come bambino: la pura potenzialità. Nessuno sa prevedere cosa un bambino diventerà da grande, da cui l'aspettativa che i re bambini facessero qualcosa di nuovo e sorprendente. Non è allora poi così difficile capire perché i giovani sovrani, una volta che la corte di Merina era entrata in contatto diretto con gli Europei che offrivano nuove e potenti tecnologie sociali e meccaniche, li abbiano accolti con entusiasmo, si siano identificati con loro e si siano immaginati come despoti illuminati, sostituendo le vecchie tecniche con le nuove. Né è particolarmente sorprendente il fatto che le donne facessero regolarmente la loro comparsa per ricordare ai sovrani che quelle vecchie tecniche che stavano gettando via erano in realtà elemento intrinseco di un vasto sistema di lavoro di cura che partiva dalle famiglie comuni e che raggiungeva il suo culmine quando era rivolto alla famiglia reale. Ciò che sorprende, forse, è che molti degli uomini al potere siano stati costretti a prenderne atto.

Piazzare le regine sul trono, quindi, era soprattutto un modo per riaffermare quel processo. Persino i tradizionalisti che sostenevano Ranavalona I non erano conservatori nel senso stretto del termine: la regina non abbandonò la tradizione secondo cui la regalità era fonte di innovazione, e anzi sponsorizzò persino un suo piano di industrializzazione. Ma si assicurarono che nessuno, nel regno, potesse dimenticare ciò che l'intero ordinamento era nella sostanza: un complesso sistema di lavoro di cura ritualizzato; e che, come le donne sanno e gli uomini tendono a dimenticare, per quanto si possa vivere in un tempo mitico, il mito è fondato sul lavoro.

In parte, ciò venne realizzato in virtù di un sorprendente ribaltamento. La famiglia reale, che era al vertice del regno, divenne la versione opposta delle famiglie che ne erano alla base, essendo composta da una regina bambina servita e sostenuta dalle sue "balie" di sesso maschile. Il meccanismo in sé funzionava come una specie di incantesimo magico che trasformava anche i più gravosi compiti di lavoro maschile non retribuito – trascinare alberi, caricare carburante, scavare fossati, trasportare bagagli, prestare servizio militare in lontane guarnigioni – in lavoro di cura, analogo a quello che le loro madri o *mpitaiza* avevano svolto con loro quando erano stati bambini portati sulla schiena da una donna.

Alla fine, tutto ciò non ha avuto gran successo come ricetta geopolitica per respingere l'aggressione europea, ma non possiamo sapere se un qualsiasi altro approccio avrebbe funzionato in modo particolarmente migliore. Il sistema che ne è risultato, come sappiamo, è stato di certo oppressivo. Ma se non altro, l'aver riformulato tutto il lavoro non retribuito come cura e sostentamento per la regina, cioè aver stabilito principi che erano totalmente opposti a quelli dell'economia politica europea, rese anche assolutamente impossibile che tali relazioni commerciali, agricole o industriali facessero significativi progressi finché l'isola rimase indipendente. Anche dopo la conversione della regina Ranavalona II al protestantesimo nel 1869, fatto che portò il Cristianesimo a diventare a tutti gli effetti religione di Stato, i missionari britannici cercarono invano di spiegare concetti come capitale e lavoro salariato ai loro parrocchiani, e si lamentarono all'infinito dell'impossibilità di convincere i sudditi della regina che il lavoro salariato fosse adatto a tutti, tolti ovviamente gli schiavi.[84]

Anche dopo sessantacinque anni di dominio coloniale francese e oltre mezzo secolo di indipendenza, molti non ne sono ancora convinti.

84. Per esempio, il primissimo numero della rivista missionaria in lingua malgascia *Ny Mpanolo Tsaina* ("Il Consigliere") aveva aperto con un pezzo che spiega il concetto di capitale, seguito nel successivo numero da un pezzo sulla natura del lavoro salariato (Anonimo, 1879a, 1879b). I resoconti dei missionari sono pieni di lamentele su quanto fosse difficile convincere i funzionari governativi a contemplare l'eliminazione del lavoro forzato e la sostituzione di un regime in cui il governo tassava, e quindi assumeva i suoi sudditi.

* * *

Sarebbe interessante esaminare il caso del regno di Merina in relazione alle teorie contemporanee sul lavoro di cura. Le teorie femministe sul lavoro di cura, da Nancy Folbre (1995) a Silvia Federici (2012) a Evelyn Glenn Nakano (2012), hanno cercato, per ovvi motivi, di esaminare il modo in cui questioni del genere vengono inquadrate in termini di economia politica, poiché è questa la logica alla base delle istituzioni che colpisce oggi la stragrande maggioranza delle donne. Nel mondo immaginato dall'economia politica, il lavoro "produttivo" (tacitamente maschile) è sempre considerato come forma primaria, e il lavoro (tacitamente femminile) "di cura" o "riproduttivo" diventa la sua immagine speculare solitamente non riconosciuta. Tuttavia, se anche venissero riconosciuti entrambi i lati dell'equazione, rimarrebbe quella divisione primaria. Questo non è affatto l'unico modo che abbiamo di dividere le cose. Negli altopiani del Madagascar, di fatto, era tutto diverso. Il lavoro era considerato innanzitutto come un'attività da donne; anche se il paradigma del lavoro era il portare un qualche tipo di carico, tale carico era considerato come l'insieme di una serie di attività che noi classificheremmo in settori diversi come il trasportare, il costruire, lo scavare, il nutrire. D'altro canto, il lavoro era anche considerato come in continuità con l'attività del rituale, l'elemento rituale era considerato come ciò che lo rendeva veramente creativo, e la ritualizzazione del lavoro – anche nelle sue forme più ritualizzate – era in prevalenza di dominio maschile.

Anche quando a governare erano le regine, i primi a trarre beneficio dal sistema erano ovviamente gli uomini di potere, non si può negare. Ma è solo grazie al fatto che tale sistema si basava su presupposti fondamentalmente diversi su ciò che è il lavoro, e ciò che noi chiamiamo "economia", che le donne riuscirono a trovare mezzi così potenti di influenzare la politica, e di riuscire a resistere così efficacemente e per così tanto tempo alle incursioni di quelli che avrebbero ridotto il Madagascar a un'economia di piantagioni.

* * *

Quando non ci furono più regine, l'intero apparato rituale venne semplicemente a disgregarsi, e il concetto di *fanompoana* co-

me lavoro di cura venne dimenticato quasi all'istante.[85] I ricordi del vecchio regno vennero rapidamente a identificarsi con figure maschili come Leiloza, ingiusti oppressori che, nella misura in cui erano visti come bambini, erano tutt'altro che amabili.

Ho voluto enfatizzare in modo particolare la relazione con il mondo esterno come cruciale nel determinare la crisi nel sistema di regalità di Merina, ma si potrebbe obiettare dicendo che tutto è in realtà iniziato quando Andrianampoinimerina ha riunito i vari principati in qualcosa che è universalmente riconosciuto come uno Stato. Maurice Bloch (2008) per esempio ha sostenuto che, storicamente, la creazione degli Stati ha avuto il particolare effetto di disgregare l'organizzazione del rituale domestico, facendolo diventare parziale e incompleto, e che, almeno nel caso di Stati potenti e di successo, le cose semplicemente non sarebbero più tornate nel modo in cui erano prima – e che tale situazione sarebbe rimasta invariata qualora quegli stessi Stati fossero poi crollati o fuoriusciti dalla storia (e sostiene anche che la religione, in quanto istituzione autonoma, è emersa proprio per colmare il divario che ne è risultato). Il regno di Merina è uno dei suoi principali esempi. Più elaborati e belli diventavano i suoi palazzi reali, sostiene Bloch, e meno i suoi sudditi tendevano a investire cura e attenzione rituale nelle proprie case, finché, alla fine, quando il regno crollò, le case non recuperarono mai la loro precedente importanza rituale, e l'attenzione si spostò sulle tombe degli antenati (Bloch, 1995).

L'argomento, di sicuro, è convincente. E in effetti potremmo considerare quei due grandi sistemi rituali contemporanei attorno ai quali ho precedentemente formulato la mia analisi del rituale

85. Come parte della mia ricerca per questo saggio, ho consultato diverse storie in lingua malgascia di antenati merina, raccolte nel corso del XX secolo (Zanak'Andriantompokoindrindra: Rasamimanana, Razafindrazaka, 1909; Zanak'Andrianetivola: Ratsimba, 1939; Tsimiamboholahy: Rabeson, 1948; Zanak'Antitra: M. Rasamuel, 1948; Terak'Andriamanarefo: Andriamifidy, 1950; Zanak'Andriamamilaza: Ramilison, 1952; Antemoro-Anakara: Kasanga, 1956; Ambohitrimanjaka: Randriamarosata, 1959; Zanak'Andrianamboninolona: Andriamanantsiety, 1975; Manendy: Rakotomanolo, 1981), esaminando il linguaggio usato per descrivere i rapporti con la famiglia reale. Sorprendentemente, non ho trovato traccia del concetto di *taiza*, nel senso esteso di cura qui descritto, onnipresente nel *Tantara* e in altri testi del XIX secolo, neppure negli scritti dei primi del Novecento.

regale – il *famadihana* e la rete di guaritori medianici del *doany* – sia come trasformazioni sia come riappropriazioni del rituale regale stesso. Già verso la fine del regno, i cittadini comuni avevano cominciato a concentrare la loro attenzione sempre meno nei confronti degli antenati reali, e sempre di più nei confronti dei propri, come dimostra il fatto che avessero preso l'abitudine di aprire periodicamente le tombe per vestire i morti (Haile, 1891; Larson, 2001), e di definirsi discendenti piuttosto che antenati.[86] Eppure, quella logica profonda e nascosta del rituale ancestrale regale era stata conservata. Coloro che offrivano il *santatra* mettevano in atto un effettivo doppio rovesciamento, neutralizzando prima gli antenati in modo che il re vivente potesse creare o fare qualcosa di nuovo, per poi bambinizzare e quindi neutralizzare il re stesso in modo che i cittadini comuni potessero godere dei frutti del loro lavoro, proprio come i rituali *famadihana* onoravano i morti in modo da rinchiuderli definitivamente e impedire che interferissero con i vivi. Nel frattempo, il teatro spettrale creato dai Ramanenjana è ora diventato permanente, e il vecchio culto delle "dodici montagne sacre" è stato definitivamente fatto proprio dai discendenti dei popolani e degli schiavi, che hanno trasformato i suoi personaggi, una volta celebrati nel *Tantara ny andriana*, in una sorta di estesa riflessione sui pericoli morali del potere arbitrario e coercitivo.

* * *

Fuori dal Madagascar, l'idea che i re siano un po' come bambini è piuttosto insolita (eccezioni notevoli si ritrovano in Schwartz, 1989, 1990; Springborg, 1990), ma l'idea che i bambini, in particolare i neonati o quelli abbastanza piccoli, siano un po' come i re, è invece all'ordine del giorno. In Cina parlano di "piccoli imperatori", e Freud stesso parlò di "Sua Maestà il bambino".

Non è difficile capire il perché: è per tutte le ragioni illustrate in questo capitolo. Ci si aspetta che i sovrani si comportino puntual-

86. Il segno più significativo di tale fenomeno è rappresentato dal cambiamento nelle pratiche di denominazione: i tecnonimi erano stati quasi completamente abbandonati, e specialmente nei primi anni del dominio coloniale, sempre più nomi prendevano la forma, per esempio, di Razanadrakoto o Razafindrabe, cioè "Figlia di Rakoto" o "Nipote di Rabe".

mente in un modo che, se venisse imitato da uno qualsiasi dei loro sudditi, sarebbe immediatamente considerato come immaturo. E tutti noi – in particolar modo le donne, certo, ma tutti, entro una certa misura – siamo anche abituati a reagire con amore e affetto ai capricci egocentrici, o addirittura alla pura crudeltà, dei bambini veri e propri. Questo è vero indifferentemente dal fatto che la nostra cultura ci insegni che il modo corretto di reagire sia con premurosa indulgenza, oppure con un severo rimprovero. Non c'è bisogno di fare appello a tesi evolutive; questo atteggiamento è necessario, su base abbastanza regolare, affinché i bambini raggiungano la piena maturità. E, ripetuto all'infinito, questo comportamento non può far altro che diventare una sorta di abitudine.

Quello che voglio suggerire in questo saggio è che sia questo il segreto dell'ideologia del potere monarchico. Perché non si può negare che la monarchia sia, storicamente e diffusamente, una forma di governo più che comune, e molto spesso di tipo incredibilmente efficace; c'è *un qualcosa* nel prendere una determinata famiglia, con tutti i suoi inevitabili drammi familiari, e metterla al centro di un sistema politico, che a quanto pare riesce a catturare l'immaginazione e gli affetti delle popolazioni in un modo che poche altre cose riescono a fare. Parte del motivo è, naturalmente, che i monarchi generano davvero bambini; in quasi ogni altra forma di governo, figli e bambini rimangono dietro le quinte. Questo dimostra quanto il tema dei bambini in generale sia strettamente collegato con il potere regale. L'infantilismo – l'irritabilità, la tenerezza, l'autoesaltazione infantili – è ciò su cui si basa gran parte della vita di corte.

Nel primo capitolo di questo volume, Marshall Sahlins sostiene che, se esiste qualcosa di simile a uno Stato politico primordiale, questo è l'autoritarismo. I gruppi di cacciatori-raccoglitori, nella stragrande maggioranza dei casi, si considerano a tutti gli effetti come governati da un regime simile allo Stato, persino da terribili despoti; solo, dal momento che consideriamo i loro governanti come creature immaginarie, divinità e spiriti e non come sovrani in carne e ossa, non li riconosciamo in quanto "reali". Ma sono reali quanto basta per quelli che vivono sotto il loro giogo. Le origini della libertà, dunque, vanno ricercate in una rivolta primordiale contro tali autorità. Non dico certo che l'ontogenesi riproduca

in questo caso l'esatta filogenesi; ma è facile vedere come l'argomento sviluppato qui potrebbe essere visto come in un certo senso complementare. Ogni essere umano sperimenta in primo luogo una forma di autocrazia, molto prima che si possa confrontare con una qualsiasi forma di relazione paritaria – e qui non mi riferisco, come solitamente si suppone, all'apparente potere assoluto delle madri o di altri adulti (poiché, all'inizio, i bambini non sono nemmeno in grado di riconoscere gli altri come esseri autonomi dotati di potere o volontà), ma al loro stesso comportamento. I bambini sono aspiranti autocrati. All'inizio sono incapaci di fare altrimenti, perché non hanno la capacità di comprendere il punto di vista dell'altro.

Forse queste verità sono insolitamente evidenti in un posto come il Madagascar, con il suo esplicito ethos di processi decisionali comunitari basati sul consenso. Nelle assemblee locali, o *fokon'olona* – parola che si riferisce in realtà a qualsiasi incontro che riunisca tutti coloro che sono affetti da qualche problema comune – l'unico criterio per la partecipazione è l'essere abbastanza maturo da formulare un'argomentazione ragionevole. Al tempo stesso, qualsiasi principio di rappresentanza o leadership è categoricamente respinto. I bambini e i re sono quindi gli unici soggetti a essere in un certo senso privi di quelle caratteristiche di comprensione reciproca e di compromesso che definiscono una matura riflessività.

È utile tenerlo a mente quando pensiamo in cosa consista davvero il crescere e educare i bambini. Il *Tantara* afferma che prendersi cura della famiglia reale è "proprio come prendersi cura dei bambini", ma in realtà non è così, considerato che lo scopo del crescere i figli tutto sommato è che, alla fine, questi crescano. Il lavoro di cura svolto dal popolo, al contrario, intrappola i governanti in un permanente stato di immaturità. Negli ambienti che ho frequentato, ho sentito spesso genitori con politiche antiautoritarie tormentarsi per stabilire fino a che punto fosse appropriato punire i bambini, o controllare e guidare in qualche modo il loro comportamento. Farlo, in una certa misura, è ovviamente inevitabile. Ma questo significa forse che, a un certo livello, il comportamento autoritario non solo è legittimo, ma inevitabile? Io stesso mi sono tormentato per molti anni sulla questione, finché un

giorno non mi è venuto in mente: ci si deve necessariamente considerare "autoritari" se si interviene per impedire a un bambino di comportarsi in modo egocentrico e dannoso? Sicuramente tutto dipende da come lo si fa. Non c'è nulla di intrinsecamente autoritario nell'intervenire, perché ciò normalmente è richiesto solo quando i bambini stessi si comportano come aspiranti autocrati. Se è concepito in modo tale da guidare dolcemente un bambino verso la capacità di impegnarsi in un comportamento reciprocamente premuroso, maturo ed egalitario, l'intervento non è affatto autoritario: in realtà è antiautoritario. Tutto ciò suggerisce che non solo condividiamo tutti una primordiale esperienza della nostra autocrazia, ma che tutti abbiamo sperimentato al tempo stesso una forma di amore progettata per permetterci di trascenderla e per portarci per lo meno a saper fare qualcosa di diverso.

6

LA POLITICA CULTURALE DELLE RELAZIONI NUCLEO-PERIFERIA

Marshall Sahlins

Il mio intento è quello di porre la questione del "soft power" all'interno di una cornice storico-mondiale. Parlerò qui dell'esperienza antropologica dei sistemi nucleo-periferia, che sono molto più diffusi, etnograficamente e storicamente, di quanto non sia il moderno "sistema-mondo" del capitalismo descritto da Wallerstein e colleghi. Simili configurazioni di dominio sono in realtà di portata planetaria – comuni anche nelle zone tribali – e sono senza dubbio persino più antiche della storia iniziata a Sumer. L'effetto è un ordine multiculturale di relazioni interculturali in cui nessuna delle società coinvolte si può veramente considerare *sui generis*. Così come nel caso, per esempio, dei rapporti tra le civiltà della valle e quelle "tribali" montane del Sud-Est asiatico – uno dei temi principali di questo saggio – come descritto da James C. Scott:

> Sia i popoli della collina sia quelli della valle erano pianeti in un sistema galattico più ampio (indoario o sinico) di influenza reciproca. I popoli della collina potevano non essere stati sudditi degli Stati della valle, ma partecipavano attivamente al sistema economico dello scambio e alla circolazione cosmopolita ancora più ampia di idee, simboli, cosmologia, titoli, formule politiche, ricette mediche e leggende. (2009, pp. 305-306)

E simmetricamente:

> Le storie dei classici Stati di corte di pianura, prese isolatamente, rischiano di essere incomprensibili o molto fuorvianti. Gli Stati di pianura (mandala o moderni) sono sempre esistiti in simbiosi con la società collinare. (2009, p. 26)

Mi affretto ad aggiungere che, sebbene siano stati spesso riconosciuti, questi ordini multiculturali sono stati raramente teorizzati. Vengono in gran parte ignorati dalla comune scienza antropologica che considera le culture come autonome e automodellanti, ognuna un mondo a sé. C'è una divergenza radicale tra l'approccio funzionalista, strutturalista, evoluzionista o altri paradigmi di autodeterminazione culturale, e il fatto spesso osservato che le differenze culturali che distinguono i popoli interagenti – per non parlare delle somiglianze che li uniscono – dipendano in gran parte dalle relazioni che intrattengono. Consideriamo questo avvertimento di Randall Collins (1992, p. 373), tratto dall'introduzione a un articolo su "I sistemi-mondo geopolitici ed economici delle società basate sulla parentela e sull'agricoltura forzata":

> Voglio suggerire che non esiste alcun tipo di società in nessun periodo dell'esistenza umana in cui le relazioni del sistema-mondo non influenzino la sua struttura e le sue dinamiche. Vale a dire, le connessioni economiche e politico-militari tra le unità sociali organizzate influenzano queste unità come un modello generale; per diversi aspetti rilevanti, tutte le culture sono concepibili come strutture che si conformano dall'esterno verso l'interno.

Per non parlare delle connessioni "spirituali". Le società umane in tutto il mondo non sono solo interdipendenti con società di altro tipo, ma dipendono anche per la loro stessa esistenza dalle relazioni con esseri umani di altro tipo. Voglio dire, gli dei, gli antenati, i fantasmi, i demoni, i signori degli animali e altre metapersone di questo tipo, comprese quelle che dimorano nelle piante, negli animali e negli elementi della natura: in breve, una schiera di "spiriti" – così chiamati erroneamente; sono di questo mondo e in effetti hanno gli attributi di persone –, ciascuno dotato di poteri di vita e di morte sulla popolazione umana. "Ogni società", scrive Georges Balandier, "collega il proprio ordine a un ordine al di là di se stessa e, nel caso delle società tradizionali, al cosmo" (1972, p. 101). Per non farvi pensare che io stia divagando, tutto ciò che ora dirò a questo proposito è a sostegno dell'osservazione che l'autorità culturale e politica delle società dominanti in molte formazioni tradizionali nucleo-periferia, specialmente in quanto questa autorità si estende come "soft power" nelle regioni al di là

della portata coercitiva del centro, sia basata piuttosto su un'antropologia indigena delle fonti metaumane del benessere umano. Nessuna battaglia è vinta, nessun bambino nasce, nessun giardino fiorisce e nessun vaso esce intero dalla fornace senza l'intervento dei poteri metapersonali in essere – con i quali i poteri umani in essere hanno relazioni privilegiate. I doni regali di fertilità e vittoria, ricchezza e salute, bellezza e monumentalità manifestati nel centro riverberano nelle periferie come tanti effetti dimostrativi dei poteri divini che conferiscono la vita. A differenza delle loro manifestazioni materiali, tali poteri sono discorsivamente comunicabili, socialmente trasmissibili e ritualmente accessibili. Quando ciò accade, i popoli delle aree al margine possono essere culturalmente attratti e subordinati al centro pur rimanendo ancora politicamente indipendenti.[1]

Come notato in precedenza (capitoli 3 e 4), questo soft power di acculturazione appare immediatamente nella discussione di Aidan Southall sullo "Stato segmentario", un ordine multiculturale di tipo nucleo-periferia che si trova in molte parti dell'Africa – in cui, tuttavia, "le sfere del potere rituale e della sovranità politica non coincidono. La prima [l'autorità rituale] si estende ampiamente verso una periferia flessibile e mutevole. Quest'ultima [l'autorità politica] è limitata a un nucleo dominante centrale" (1988, p. 53). Descritti dettagliatamente da Southall, i domini alur in Uganda a ovest del Nilo, dove i governanti immigrati di origine nilotica Luo dominano una varietà di comunità sudaniche, bantu e nilotiche, sono classici esempi di Stato segmentario. La succinta caratterizzazione di Southall della struttura spaziale del dominio alur potrebbe in effetti servire come modello dei sistemi nucleo-periferia in generale – persino dei sistemi imperiali con ambizioni cosmocratiche, compresi i "sistemi-mondo" dell'Asia orientale che occuperanno gran parte di questo saggio:

> Nel territorio alur, i capi maggiori sono punti focali di una rudimentale specializzazione politica, da cui si irradia una zonizzazione quasi spaziale di sfere di autorità, da quella dei capi supremi al centro, passando per quella dei capi con sudditi non-Alur, fino

1. Il sistema politico cosmico dei poteri metapersonali che abbraccia le società umane è discusso a lungo nel capitolo 1.

> a quella dei gruppi periferici non-Alur che riconoscono vagamente alcuni aspetti del carisma del capo [Alur], ma che mantengono le loro strutturazioni autonome di autorità basate sulla parentela. (1956, p. 124)

Altrettanto esemplari, e più pertinenti per il momento, sono le fonti spirituali della dominazione dei gruppi periferici da parte dei capi alur. La legge alur non fu stabilita dalla conquista o sostenuta dalla forza. "Se la sua [del capo] posizione dipendesse dal controllo della forza o da personali abilità in guerra, molte unità del dominio alur su altri popoli probabilmente non sarebbero mai esistite, poiché nessuna forza irrefrenabile è stata messa in atto nel loro insediamento" (*ibidem*, p. 246). Piuttosto il contrario: è il capo alur che viene effettivamente conquistato dal popolo subordinato, come spesso accade nella pratica e in modo prescrittivo nel rituale, soprattutto quando gli uomini alur vengono "rapiti" e portati via da altre comunità etniche – che hanno le proprie ragioni per volere che un capo li governi. Tra questi motivi spicca la "pioggia":

> La pioggia (*koth*) era sinonimo di benessere materiale in generale, e la capacità di un capo di dimostrare il suo controllo su di essa era una prova cruciale della sua efficacia. Il controllo da parte del capo della pioggia e del clima, insieme alla sua condotta relativa al sacrificio e al culto, rappresentava nelle menti dei suoi sudditi la sua responsabilità generale e fondamentale sia per il loro benessere materiale che morale. (Southall, 1956, p. 239)

Come ci hanno insegnato Frazer, Hocart e numerosi etnografi, nel mondo, il re è la condizione di possibilità del benessere del popolo in virtù del suo accesso privilegiato alle fonti divine di prosperità e della vita stessa. Si noti, in particolare, l'osservazione di Southall secondo cui il capo alur ottiene autorità sulle "menti dei suoi sudditi" – non sui loro corpi. Questa è un'economia politica di soggiogamento sociale piuttosto che di coercizione materiale. Qui, come in molti domini e regni (come indicato nei capitoli 3 e 4), i mezzi di produzione nei settori di sussistenza primari sono "posseduti" dalla popolazione produttiva sottostante e, più in particolare, dagli antenati o dagli spiriti locali che dimorano nelle

loro terre. Di conseguenza, il potere regale non agisce tanto attraverso un controllo proprietario dei mezzi di sussistenza del popolo quanto attraverso il controllo diretto del popolo stesso – e quindi su una parte del loro prodotto in beni e manodopera. I poteri in essere hanno una relazione estrattiva piuttosto che produttiva con il processo economico. In contrasto con l'impresa capitalista, che mira all'aumento della ricchezza produttiva in quanto tale, l'obiettivo dell'economia regale è aumentare il numero e la lealtà dei soggetti attraverso effetti benefici o impressionanti di generosità, esibizione e consumo. La ricchezza qui è un mezzo strategico di potere, sebbene non sia l'unico mezzo, e non il fine ultimo. E al di là di ogni vantaggio materiale per il popolo in generale, l'esposizione pubblica della ricchezza da parte del re è la dimostrazione del suo avere accesso alle sue origini divine – da cui derivano i benefici che promette agli altri.[2]

Il "soft power" può quindi divenire un potere politico reale persino nelle zone tribali, come osserva Mary Helms: dal momento che tutti i migliori esempi di centri sovraordinati sono noti a partire dalla mediazione delle "società centralizzate", simili formazioni si trovano comunemente anche nelle cosiddette "società non centralizzate". In effetti, sono presenti "almeno in qualche misura in qualunque contesto in cui un sistema politico sia in grado di trasmettere la sua identità politico-ideologica – incapsulandola in simboli manufatti ad arte (insegne regali) – almeno ad alcuni gruppi esterni, oppure di estrarre risorse da specifiche porzioni esterne al suo dominio geografico" (1993, p. 157). Così, il dominio raggiunto rispettivamente dai popoli Iatmul e Abelam rispetto ad altri gruppi nella regione del Medio Sepik della Nuova Guinea era essenzialmente simile al controllo pluviale del grande capo alur sugli abitanti dei villaggi bantu e sudanici, o anche alla superiorità dell'Imperatore Celeste sui "grezzi" barbari dei confini cinesi. In effetti, parlando dei "sistemi regionali" del Sepik, Deborah Gewertz (1991, p. 236) li ha paragonati in modo specifico a "un sistema-mondo [...] articolato sulle asimmetrie di potere". Ma, naturalmente, le asimmetrie di potere non comportavano un

2. Questa politica della forza lavoro piuttosto che del potere del capitale in quanto tale è discussa nel dettaglio nei capitoli 3 e 4.

diretto governo iatmul sui popoli che li rispettavano e desideravano condividere i loro benefici. Lavorando da centri secondari subordinati agli Iatmul, nello specifico Gewertz sui vicini Chambri e Simon Harrison sul popolo di Manambu, gli etnografi descrivono un sistema regionale piuttosto simile a quello registrato da Southall per gli Alur: una serie di zone concentriche di influenza culturale decrescente che si espande dal nucleo iatmul dominante, e viene trasmessa da gruppi intermedi alle aree periferiche meno potenti.

> I Manambu [...] sembrano aver importato, nel corso della loro storia, molti elementi della cultura iatmul, in particolare rituali, magia, totemismo e miti. Per i Manambu, le forme culturali degli Iatmul sono circondate da un'aura di potere particolarmente pericoloso e sono di conseguenza preziose da acquisire. Gli Iatmul sembrano avere una simile influenza egemonizzante su tutti i gruppi con cui hanno avuto rapporti commerciali. Hanno esportato molti elementi della loro cultura ai Sawos e ai Chambri, ad esempio, così come ai Manambu, mentre i Chambri e i Manambu erano a loro volta esportatori della loro cultura verso i rispettivi fornitori di sago a sud. (Harrison, 1990, p. 20)

Le popolazioni situate in luoghi intermedi, in particolare i Chambri, si appropriavano anche dei poteri e persino degli antenati dei gruppi marginali "selvaggi"; ma in tutta la regione è stato in particolare il potere metapersonale degli Iatmul a essere molto ambito. In molti modi, spiega Harrison (*ibidem*, pp. 78-79), gli Iatmul furono considerati dai Manambu come associati al "mondo 'invisibile' degli spiriti". Tali spiriti parlavano attraverso i loro medium sciamani manambu in una lingua intrecciata a straordinarie caratteristiche iatmul: un linguaggio che era in grado di evocare gli esseri e le forze di una cosmologia totemica diffusa. Più di qualunque altro dei loro vicini, afferma Harrison, gli Iatmul "incarnano" questo regno nascosto "che è la fonte percepita di ogni potere". È forse inutile aggiungere che il potere così importato, poiché dava accesso agli antenati totemici vivificatori, includeva i mezzi indispensabili per la fertilità umana e il sostentamento materiale.

Cose simili sono riportate anche nei resoconti sull'egemonia degli Abelam. Le straordinarie conquiste culturali degli Abelam rappresentavano poteri "spirituali" che erano in sé pericolosi, attraen-

ti e utili per gli altri. Si trattava di conquiste polivalenti che non erano solo di tipo materiale o militare, ma che riguardavano anche distinzioni estetiche e demografiche che, in contrasto competitivo con le società circostanti, potevano dare origine a un'antropologia indigena di evoluzione culturale. Nella sintesi di Anthony Forge:

> L'efficacia nella guerra e l'abilità nella coltivazione dell'igname, in particolare nella specie lunga, di forma fallica, erano in termini locali semplicemente le manifestazioni materiali di una dominazione Abelam più profonda, quella del potere concepito fondamentalmente in termini magici e rituali. Gli Abelam erano ammirati e temuti per quello che si riteneva fosse un accesso superiore al potere soprannaturale in tutte le sue forme, e per la manifestazione concreta di questo potere nei rituali, negli edifici e in una vasta gamma di oggetti, decorazioni e stili liberamente classificabili come "arte". In termini sepik, era l'accesso superiore degli Abelam al potere soprannaturale che rendeva il loro igname più grande, i loro giardini più produttivi e così incontestabile l'occupazione da parte loro di porzioni di terreno che in precedenza erano considerate proprietà indiscussa di altri gruppi. (1990, pp. 162-163)

Questa enfasi sull'"accesso superiore al potere soprannaturale", che sottoscrive anche lo status dominante dei principali capi alur tra gruppi periferici di varie etnie, sarà un tema ricorrente nelle pagine che seguono in merito all'influenza simile di regni anche maggiori verso regni dell'entroterra che non hanno né conquistato né direttamente governato.

L'ANTROPOLOGIA DELLE RELAZIONI NUCLEO-PERIFERIA

Nonostante la loro ossessione etnografica e teorica verso le monadi socioculturali autodeterminanti, gli antropologi hanno da tempo riconosciuto che le società non sono mai state isolate e sono da sempre interdipendenti. Molto tempo prima che la teoria dei sistemi-mondo rendesse le relazioni nucleo-periferia una questione critica nelle scienze umane, era considerata un'osservazione antropologica comune – se non una teoria culturale comune – che le società fossero organizzate in sistemi regionali di centri dominanti e periferie dipendenti, quindi adattati l'un l'altro in forma strutturale e contenuto culturale. (Mi viene in mente qualcosa che

ho imparato da Althusser: il semplice riconoscimento di un fenomeno non è la stessa cosa rispetto a comprenderne la sua corretta collocazione teorica.) Con ogni evidenza, l'assetto culturale è sempre stato di ordine regionale; o almeno a partire dal Neolitico, è stato contrassegnato ovunque da gradienti di autorità politico-culturale imperniati sui suoi centri apicali.

Come nelle Americhe, nel Nord e nel Sud, dal tribale all'imperiale, dove "non si poteva veramente approfondire lo studio di un'area", come scriveva Clark Wissler, "se non si riconosceva il dominio di una o più tribù" (1938, p. 261). Insieme a Alfred Kroeber, Wissler fu una figura chiave nello sviluppo degli "studi areali" del primo Novecento, in gran parte dimenticati e poco discussi. Sebbene il loro interesse primario fosse la ricostruzione della storia a partire dalla distribuzione dei "tratti culturali", sia Wissler sia Kroeber furono indotti proprio da questa loro impostazione a riconoscere le relazioni nucleo-periferia in gioco tra le società di una data regione. Consapevoli del loro potere, le tribù dominanti della zona, scrisse Wissler, erano "centri di influenza" (*ibidem*). Da parte sua, Kroeber, nel suo *Aree culturali e naturali del Nord America nativo* (1947, p. 5), sosteneva la tesi di Wissler secondo cui il centro dominante fosse "l'elemento fondamentale dell'area". Il centro era un "climax culturale", da cui si irradiavano le forme e le pratiche che univano e distinguevano le società della regione. Sia Kroeber sia Wissler riconobbero anche alcune caratteristiche dinamiche che solo molti decenni più tardi vennero comprese come proprietà ricorrenti e sistemiche di queste configurazioni multiculturali: che i centri si innalzano e tramontano, espandendosi e contraendosi in modo competitivo, al punto che le società periferiche di un tempo diventano spesso preponderanti, poiché le soglie dell'area culturale si rivelano instabili – il che equivale anche a dire che importanti forze politiche sono in gioco tanto nelle aree periferiche quanto al centro del sistema (cfr. Helms, 1993, pp. 187-188). Wissler dirà una cosa importante in particolare nel discutere circa l'ascesa dei Teton Dakota e dei Cheyenne dalle posizioni marginali al dominio nelle Grandi Pianure durante il XIX secolo: "Hanno costituito il punto focale di un raggruppamento centrale di tribù la cui influenza è visibile in tutta l'area attraverso il suo corrispondente sviluppo regionale" (1938, p. 261). Questa capacità domi-

natrice, poi, non era appannaggio esclusivo delle civiltà americane superiori come gli Inca, i Maya o gli Aztechi: "Abbiamo scoperto che i centri superiori della cultura in Messico e in Perù non erano punti esclusivi di crescita, ma che al contrario possedevano molti dei fondamentali tratti comuni alle popolazioni più arretrate nelle aree marginali di entrambi i continenti" (*ibidem*, p. 383).

I decenni successivi alla Seconda guerra mondiale videro diverse antropologie sempre più sofisticate – sebbene apparentemente non correlate – dell'ordine culturale che si irradiava verso l'esterno dai centri dominanti su scala regionale o mondiale, le ultime di queste in dialogo con i moderni paradigmi di globalizzazione. Accanto a Southall e ai suoi Stati segmentari, c'era Kroeber (1945) e l'*oikoumene* del Vecchio Mondo di "civiltà superiori" interconnesse che si era sviluppata dal 1000 a.C. circa dallo stretto di Gibilterra a Giava, ognuna con le sue aree marginali culturalmente dipendenti. In una discussione a questo proposito nel suo libro enciclopedico *Antropologia* (1948), Kroeber notò una "riduzione" della cultura via via che si diffondeva dalle regioni più sviluppate: "l'idea di base" è che "la cultura si irradia gradatamente da centri focali creativi verso zone marginali arretrate, senza che l'originaria dipendenza della periferia impedisca un loro successivo sviluppo indipendente". E in quest'ultima connessione, attirò di nuovo l'attenzione sull'instabilità di queste gerarchie regionali, osservando che i centri in alto possono spostarsi a mano a mano che ne emergono di nuovi, anche ai margini, "fino a quando ciò che era periferico non diviene focale" (*ibidem*, pp. 645-646).

Poi c'è stata la critica di Morton Fried (1967, 1975) alla nozione antropologica di "tribù" come forma indigena autodeterminata, sostenendo piuttosto che tutte le tribù antiche e recenti siano state create da impulsi coloniali di Stati già esistenti (in termini contemporanei, un "effetto statale"); persino la maggior parte degli Stati erano analogamente formazioni secondarie, costituite direttamente o indirettamente da influenze provenienti da quei pochi originari che si erano evoluti indipendentemente. Supponendo questa derivazione di Stati secondari da quelli originari, insieme alla derivazione delle tribù da Stati esistenti, anche per Fried il mondo sarebbe costituito da costellazioni multiculturali con forma nucleo-periferia.

Parlando di relazioni interculturali, nella regione centrale del Sepik della Nuova Guinea, Deborah Gewertz non è stata l'unica antropologa a trovare un "sistema-mondo" tra le società "tribali" sulla scia della celebre analisi di Immanuel Wallerstein sul moderno sistema capitalista mondiale negli anni Settanta. A qualcuno ciò ha fatto venire in mente la vecchia discussione sulle aree culturali (per esempio, Kowalewski, 1996), ma anche coloro che hanno respinto questo quadro comparativo hanno descritto le configurazioni regionali di società "senza Stato" in termini molto simili. Barry Craig e George E.B. Morren preferirono parlare di "sfere culturali" nel loro studio sui vari sistemi regionali dei Bassopiani e Altopiani in Nuova Guinea, ma in un modo che ricorda molto le aree culturali wissleriane: "Una sfera è un mosaico politicamente espansivo, segmentario e reticolato di gruppi locali che, malgrado la diversità etnolinguistica osservabile, condividono una tradizione comune e sono fortemente influenzati da una o più popolazioni basilari nel centro(i) storico-geografico della loro regione" (1990, p. 10). In tali termini, gli autori descrivono la sfera delle popolazioni Mountain Ok, le cui relazioni nucleo-periferia garantite da strutture rituali sono state oggetto di interesse nel capitolo 1 di questo volume. In uno studio approfondito delle relazioni tra i Wintu e i popoli limitrofi della regione aborigena della California, Christopher Chase-Dunn e Kelly M. Mann (1998) respingono parimenti l'analogia con le classiche aree culturali, anche se allargando il raggio d'azione ciò che descrivono è un ordine multiculturale persino maggiore centrato sui popoli Pomo e Patwin. Né sarebbe del tutto un ossimoro parlare di queste gerarchie regionali come "sistemi-mondo", in quanto per i popoli interessati rappresentano il mondo umano. I centri da cui si diffondevano le influenze culturali erano tipicamente superiori alle società periferiche in termini di ricchezza, popolazione, poteri rituali, sfarzo cerimoniale, risultati artistici e architettonici e abilità militari – e tali erano riconosciuti dai popoli delle aree periferiche. Ma quando si parla dello sfruttamento economico delle società periferiche da parte dei dominanti, o della dipendenza materiale delle prime da parte di questi ultimi alla maniera di un ordine industriale globale, terminano le somiglianze. Introducendo una raccolta di articoli sulla teoria e sull'archeologia dei sistemi-mondo, Peter Peregrine (1996, pp. 3-4) scrive:

> Ciò che tutte queste ridefinizioni delle relazioni nucleo-periferia sembrano avere in comune è l'idea che i sistemi-mondo esistessero in situazioni preistoriche e precapitaliste, ma che le definizioni di Wallerstein delle relazioni nucleo-periferia siano troppo rigide per essere applicate direttamente a esse [...]. La maggior parte degli studiosi ha sostenuto in un modo o nell'altro che la dipendenza o lo sfruttamento sia una caratteristica fondamentale del sistema capitalista mondiale, ma potrebbe non essere stato così per i sistemi del mondo precapitalista. I modelli di relazioni nucleo-periferia, una volta espunta la necessità di questa dipendenza, aprono la prospettiva del sistema-mondo a una varietà di situazioni precapitalistiche e non capitalistiche [...].

L'argomentazione etnografica – come nelle regioni del Sepik e del Mountain Ok – suggerisce piuttosto che le conquiste culturali dei popoli dominanti si presentano come effetti dimostrativi della loro superiore capacità di relazionarsi con i poteri delle metapersone responsabili del benessere umano. Da qui il movimento dei rituali e di altre forme culturali di importazione cosmologica dal centro verso i popoli periferici, inclusi persino dei, antenati, clan e totem.

In un altro riflesso critico della teoria dei sistemi-mondo, Kajsa Ekholm, Jonathan Friedman e colleghi hanno sostenuto in una serie di opere ambiziose che un'economia politica di dimensioni planetarie – o quantomeno emisferiche – sia esistita sin dalle sue origini nelle civiltà mesopotamiche di cinquemila anni fa (J. Friedman, Rowlands, 1978; Ekholm, Friedman, 1979; Ekholm, 1980; J. Friedman, 1992; K.E. Friedman, J. Friedman, 2008). Potrebbero esserci state altre civiltà originarie, per esempio la Cina, le quali vennero però integrate in un'unica rete globale di comunità regionali storicamente connesse – incluso il moderno sistema-mondo basato sull'Europa, a sua volta una tarda configurazione promanata dal Medio Oriente. Sebbene Friedman abbia esplicitamente criticato la spiegazione di particolari formazioni culturali a partire dal loro modo di produzione, la sua analisi delle relazioni nucleo-periferia riproduce classiche argomentazioni utilitaristiche – in realtà, i lineamenti del moderno sistema-mondo del capitale industriale – a questo livello interculturale. I centri regionali dominanti sono centri nevralgici manifatturieri che sfruttano società pe-

riferiche organizzate come fornitori specializzati di materie prime: fino a quando un eccesso di ricchezza capitale al centro non causa una crisi produttiva, un aumento del prezzo delle materie prime, la fuga di capitali verso società esterne, seguita dal collasso del nucleo e spesso dalla sua sostituzione da parte di un altro gruppo esterno. Senza condividere la visione di Friedman sulla base economica delle relazioni nucleo-periferia, dovremmo invece mantenere nel nostro modello la sua osservazione sul loro carattere instabile e competitivo, in particolare sulle sfide al centro portate avanti dai margini – un processo tipicamente preceduto e reso possibile da un'assimilazione di tipo soft power dei margini da parte del centro.

Tra le varie antropologie esistenti delle relazioni nucleo-periferia, quella che credo funzioni meglio come modello generale è quella dei "sistemi politici galattici" formulata da Stanley Tambiah tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta – e completata dalle discussioni di Mary Helms (Tambiah, 1976, 1985, 1987; Helms, 1988, 1993).[3] Tambiah ha coniato il termine in riferimento a civiltà premoderne del Sud-Est asiatico come Sukhotai, Ayutthaya, Angkor Wat, Pagan, Srivijaya e Madjapahit; ma, come già sappiamo, simili costellazioni di centri apicali che si riproducono in versioni decrescenti a mano a mano che si diffondono in zone sottosviluppate ai margini sono state modalità onnipresenti di ordine interculturale dagli inizi della storia documentata. A differenza del modello economico di Ekholm-Friedman, tuttavia, il sistema politico galattico era per Tambiah un ordine cosmopolitico: la cosmologia e la politica erano due modalità della stessa struttura fondamentale (si vedano per questi aspetti i capitoli 3 e 4). Proprio come nel classico sistema mandala dell'universo, gli Stati governati dai "re dei re" buddhisti (*chakkavatin*) e indù (*devaraja*) realizzano in un altro registro la forza creativa e la virtù morale che si irradiano con un effetto progressivamente decrescente a partire da un centro originario e sofisticato fino alle zone più rozze ed esterne del mondo:

3. I paragrafi seguenti riprendono la discussione sui sistemi politici galattici già affrontata in questo volume, a volte negli stessi termini. A prescindere dal fatto che i capitoli in questione siano stati scritti in diverse occasioni, non ho molte scuse per quanto riguarda la ripetizione, se non quella che sia inevitabile per ciò di cui parlerò in questo capitolo.

> Si dice che l'imperatore, quando fa ruotare il cerchio, ingiunge solennemente alla ruota di rotolare verso l'esterno; la ruota successivamente rotola verso est, verso sud, verso nord e verso ovest. Quando il potente monarca, con il suo quadruplice esercito, appariva da ogni direzione seguendo la ruota, i re rivali si prostravano a lui sottomessi. Il *cakkavatti* permetteva loro di mantenere i loro possedimenti a condizione di osservare i cinque principi morali che vincolano il laico buddhista. (Tambiah, 1976, pp. 45-46)

A Tambiah dobbiamo l'importante osservazione che il sistema politico galattico fosse "centrato" piuttosto che "centralizzato", in quanto l'autorità del sovrano, sebbene in linea di principio si estendesse indefinitamente attraverso il mondo in tutte le direzioni, nella pratica era limitata al governo diretto della capitale e delle province circostanti, oltre le quali vi erano principati autonomi che pagavano i tributi; e al di là di questi, una zona indomita al massimo collegata al nucleo da razzie e commercio. Mentre spesso viene notato che la portata cosmocratica dei re galattici superi la loro effettiva presa amministrativa, non dovremmo dimenticare che la reputazione della loro potenza concessa divinamente si estende oltre la loro capacità di metterla in pratica – creando così una subordinazione culturale di vasta portata tra i popoli delle aree marginali senza il ricorso a una coercizione politica effettiva.

Il soft power inizia così nel centro cosmico, che in questi regni del Sud-Est asiatico era il centro del mondo, un *axis mundi* che attraversava il palazzo reale e i templi vicini ai culti del regno dominante. In molti dei principali reami, questo insediamento centrale è stato identificato con la famosa montagna cosmica della tradizione indiana, il Monte Meru, attraverso il quale sono stati trasmessi i poteri divini che hanno permesso al sovrano sacro di "conquistare" in tutte le direzioni. Qui si trovavano anche gli emblemi e i simulacri dell'autorità: statue del Buddha, *linga* di Shiva, pugnali kris, gioielli sacri e altri cimeli regali i cui poteri soggettivi di sovranità erano tanto oggettivati nella regalità quanto la regalità era oggettivata in loro – il *moi subtil* del re, come riportano alcuni testi antichi (Coedès, 1968, p. 101).[4] Oppure, come nel caso del Buddha

4. Si dice che il fondatore dell'impero Angkor, Jayavarman II, si sia duplicato installando un *linga* originariamente ottenuto da Shiva in un santuario in cima a una montagna naturale o artificiale al centro della città reale.

Figura 6.1 Sistema politico galattico nel Sud-Est asiatico.
Questa mappa è stata originariamente creata per *Il linguaggio degli dei nel mondo degli uomini* di Sheldon Pollock (2009) ed è qui riprodotta con alcune modifiche autorizzate.

di Smeraldo, del Buddha singalese e di altri simulacri storici della regalità thailandese, la statua era "animata" dalla "presenza" del Buddha stesso, da cui irradiava una "energia ardente" che benediceva e fecondava il mondo (Tambiah, 1984, p. 204 sgg.).

Tambiah documenta meticolosamente il processo attraverso cui le immagini sono collegate da una serie di "reincarnazioni" allo stesso Buddha, poi consacrate in rituali che lo rendono immanente nella statua, oppure attraverso recitazioni che infondono la sua biografia all'interno di essa, culminando in cerimonie per l'apertura degli occhi della statua. Tra gli altri effetti fruttificanti che potevano a quel punto essere diffusi lontano dall'energia ardente del Buddha, vi era la pioggia. L'animismo pervasivo delle tribù collinari del Sud-Est asiatico aveva quindi la sua controparte in quello che potremmo definire "animismo politico" dei centri civilizzati (cfr. Århem, Sprenger, 2016). Oltre agli eroi dinastici, alle divinità indoarie o al Buddha che potrebbe essere incastonato in simili oggetti sovrani, dando loro poteri agentivi di prosperità e forza protettrice, alcuni oggetti potevano provenire dalle aree periferiche – come gli amuleti dei monaci della foresta thailandese, i quali, come documentò anche Tambiah, trasmettevano i poteri della natura ai centri civilizzati del regno.[5]

La capitale dell'esemplare regno di Sukhotai del XIV secolo era in qualche modo un mandala: il palazzo reale e il principale *wat* (tempio) al centro, collocati all'interno di tre bastioni concentrici con le porte orientate verso le direzioni cardinali (Kasetsiri, 1976; Tambiah, 1976). Intorno alla capitale, che era sotto il controllo diretto del re, c'era una zona composta da quattro principali province (*muang*) governate dai figli del sovrano galattico provenienti dai centri secondari allineati con la capitale lungo gli assi cardinali. Nella struttura e nella pratica di corte, questi stabilimenti principeschi semiautonomi replicavano il centro galattico in forma ridotta. Al di là si estende un anello esterno di prin-

5. In effetti, i sacri palladia dei regni dei Bugis e dei Makassar dell'isola Sulawesi erano nutriti e mantenuti dalle proprie risaie, foreste, peschiere e schiavi (Andaya, 2006). E come si vedrà a breve, questi non erano gli unici poteri animistici disponibili per i potentati galattici, i quali tipicamente sapevano come appropriarsi delle potenti forze soggettive incarnate nella natura – nelle periferie selvagge dei loro regni – così come nella cultura.

cipati più o meno indipendenti, popolato da diversi gruppi etnici e governato dai loro propri sovrani tradizionali. Alcuni di questi governanti riconoscevano la sovranità del re di Sukhothai e gli rendevano omaggio; il controllo di Sukhotai su altri territori ben più distanti che si estendevano fino alla penisola malese, doveva essere al contrario più simbolico che politico. Il successore del regno siamese di Ayutthaya comandava essenzialmente i domini principali a est, ovest, nord e sud della capitale, e una zona esterna di sovranità che si estendeva infine in un'ideologia cosmocratica – ma che comprendeva anche efficacemente Sukhotai tra gli "Stati vassalli" tributari nel 1385, e i suoi satelliti nel 1438. Non a caso, questo modello galattico di tre cerchi e quattro direzioni è comune – e non solo nel Sud-Est asiatico (cfr. Lincoln, 2007).[6]

DINAMICHE CULTURALI DEI SISTEMI POLITICI GALATTICI

I sistemi politici galattici non sono mai isolati. Costitutivamente ispirati da pretese egemoniche di estensione indefinita, ciascuno di loro è implicato in un più ampio campo competitivo di poteri galattici e aspiranti tali i cui governanti sono sempre stati pronti a difendere le proprie pretese di superiorità mondiale. "Chiunque egli sia, sarà il mio nemico nel mondo se è un mio pari sulla Terra", è una dichiarazione attribuita a Hayam Wuruk, sovrano dell'impero giavanese di Madjapahit al culmine del suo potere nel XIV secolo (Wolters, 1986, p. 37n). Quasi nello stesso periodo, Sukhotai era circondata proprio da questi "conquistatori del mondo" che si contendevano l'un l'altro i regni minori e i principati. Oltre a Ayutthaya nel Sud, c'era l'altro regno thailandese di Lan Na (Chiangmai) a nord, il potere birmano di Pagan a sud-ovest, e il famoso impero Khmer di Angkor a sud-est – da cui Sukho-

6. In un completo lavoro sulla storia continentale del Sud-Est asiatico dal IX al XIX secolo, Victor Lieberman (2003, p. 33) preferisce il termine "sistema politico solare" a quello "galattico" di Tambiah, descrivendo il sistema negli stessi termini generali – sebbene secondo una metafora celeste più delimitata. Fornisce anche molte sintesi eccellenti dei sistemi galattici storici: compresi quelli di Pagan, Ava e Pegu in Birmania; Funan e Angkor Wat in Cambogia; e Ayutthaya (Ayudhya) in Tailandia. Lieberman fa attenzione a notare variazioni tra quelle più ("Pattern A") o meno ("Pattern B") governate effettivamente dal centro, ma è anche particolarmente attento alle cause strutturali e congiunturali di instabilità in questi regni.

tai aveva conquistato l'indipendenza verso la fine del XIII secolo e che Ayutthaya avrebbe invaso e sconfitto nel 1431-1432. Questa competizione ha implicato un processo dialettico tipico dei regimi teocratici, nel corso del quale Sukhotai istituì il Buddhismo Theravada (derivato in gran parte dallo Sri Lanka) come religione di Stato, opponendo in tal modo i suoi sovrani *chakkavatin* – in una fase di straordinario potere – ai sovrani principalmente bramini dei primi signori di Angkor e poi dei suoi successori ayutthani. Non c'è solo una dimensione religiosa in questi dettagli, ma anche una politica generale di ordine culturale, endemica nei sistemi nucleo-periferia, con l'effetto di racchiudere entro una serie trascendente di autorità cosmopolitiche quelli che altrimenti sarebbero solo conflitti regionali tra i sovrani galattici. Cercando di leggere questo stesso contesto Sud-Est asiatico, James C. Scott ha preso atto anche della più ampia distribuzione del fenomeno: "Proprio come i Romani usavano il greco, la prima corte francese usava il latino e la corte vietnamita usava la scrittura cinese e il confucianesimo, così l'ascesa delle forme sanscritiche ha rivendicato la partecipazione a una civiltà trans-etnica, trans-regionale e trans-storica" (2009, p. 112).

O.W. Wolters (1999, p. 110) parla di un processo di "auto-induizzazione", tramite il quale le prime corti khmer della Cambogia, i regni malesi conosciuti come Srivijaya e le potenze giavanesi di Kendari e Madjapahit, tra gli altri, adottarono dei, cosmologia, protocollo, rituale, arte, architettura e vocabolario sanscrito degli Stati più famosi dell'India meridionale. Nel suo lavoro magistrale sulla cosmopoli sanscrita, Sheldon Pollock (2009) sottolinea la singolarità storica del processo attraverso il quale, a partire dall'India centrale all'inizio del primo millennio della nostra era, tali regimi si diffusero nell'arco di pochi secoli attraverso il Sud-Est asiatico fino a Giava – senza il ricorso a imposizioni politiche esterne di alcun tipo. Non ci sono prove della colonizzazione delle regioni del Sud-Est asiatico da parte dell'India, osserva Pollock; né di legami di asservimento politico al subcontinente dell'Asia meridionale; né di forme di sfruttamento materiale o relazioni di dipendenza; né di un insediamento su larga scala da parte di popoli indiani, o di qualcosa che assomigli alla conquista e all'occupazione militare (*ibidem*, p. 123). Eppure:

> In tutto il Sud-Est asiatico, della terraferma e marittimo, persone che parlavano lingue radicalmente diverse, come mon-khmer e malayo-polinesiano, e vivevano in mondi culturali molto diversi, adottarono improvvisamente, diffusamente e per lungo tempo una nuova lingua – insieme alla nuova visione politica ed estetico-letteraria che erano inseparabili da essa e impensabili senza di essa – per la produzione di ciò che erano forme in via di definizione di cultura politica. Di per sé si trattava di uno sviluppo notevole, ma dato il modo in cui avveniva – senza l'applicazione del potere militare, la pressione di un apparato amministrativo o legale imperiale, o la spinta ideologica del proselitismo religioso – si tratta di un caso senza parallelismi evidenti nella storia, tranne in effetti per l'Asia meridionale stessa. (*Ibidem*, pp. 124-125)

Sussunti quindi in regni di potere universale, i regimi galattici del Sud-Est volevano affermare la loro superiorità rispetto a qualsiasi rivale terreno. Inoltre, questo è solo uno dei molti esempi in queste pagine del perché la famosa "determinazione dalla base economica" – o del resto qualsiasi simile dinamica funzionale interna – sia una spiegazione inadeguata di tale ordine culturale, in quanto la "sovrastruttura" cosmopolitica è di origine storicamente distinta e strutturalmente superiore rispetto alla "infrastruttura". Possiamo osservare qualcosa del genere a ogni livello dei sistemi nucleo-periferia.

Quando gli isolani di Biak nella Nuova Guinea occidentale tornavano dai loro lunghi viaggi rendendo omaggio al sultano di Tidore (nelle Molucche), trasmettevano il *barak* – la potenza vitale che avevano assorbito dalla presenza del sultano – ai loro parenti stringendo le loro mani, che questi prontamente strofinavano sul viso. Come Danilyn Rutherford ha documentato all'interno delle sue intense opere etnografiche su Biak, questi stessi poteri, insiti nei titoli, nei gioielli d'argento, nelle stoffe raffinate e in altre ricchezze conferite dal Sultano, equivalevano a Biak a una "moneta di valore, in entrambe le sue funzioni: sotto forma di oggetti che riflettevano quanto una persona aveva saputo ottenere in passato, e sotto forma di una sostanza invisibile che trasmetteva la capacità di agire" (2003, p. 16). Trasmessi localmente – in particolare negli scambi con i parenti acquisiti in cui la riproduzione umana appariva come la conseguenza di scambi che implicavano ricchezze di origine esterna – questi oggetti provenienti da un regno

grande e distante conferivano lo status onorevole di "straniero" ai donatori così come garantivano particolari doti produttive e riproduttive ai suoi destinatari: i bambini che li avessero ricevuti sarebbero divenuti amanti ardenti e pescatori, cacciatori, fabbri o cantanti eccezionali.

C'è una storia considerevole in questo traffico di merci, titoli e potere delle Molucche lungo le coste occidentali della Nuova Guinea: una rete di relazioni di scambio che coinvolge anche le isole intermedie, che comprende complessivamente un proprio sistema politico galattico provinciale (Elmberg, 1968; Ellen, 1986).[7] Si è ipotizzato che i tributi ai sultani siano stati istituiti sulla scia di una guerra santa islamica in cui le popolazioni locali ottennero l'immunità dai saccheggi delle flotte molucche al prezzo di un tributo annuale in beni papuasi. A quanto pare, Biak fu coinvolta in alcuni di questi accordi entro la fine del XV secolo, ricevendo tra l'altro in cambio per i suoi tributi alcuni titoli di Tidore che sembrerebbero indicare un'effettiva autorità amministrativa: il titolo di *radja* malese per il capo di un dominio indipendente, e altri per il capo distrettuale e il capo villaggio. In alternativa, e più probabilmente, i titoli si riferivano in particolare alle funzioni di raccolta dei tributi in questi luoghi. Col tempo i titoli divennero "proprietà immateriali che, come le varie forme di conoscenza esoterica e i nomi personali, costituivano parte dello status dell'individuo e dei suoi discendenti" (Ellen, 1986, p. 59). Ma ancora secondo un altro uso, gli stessi isolani di Biak conferirono questi titoli molucchi ai partner commerciali sulla costa della Nuova Guinea in cambio di beni esotici che questi ultimi ottenevano da popoli interni – che potevano poi essere trasportati a Tidore su canoe di Biak. Un simile sistema tributario e di status raggiunse le coste della Nuova Guinea occidentale da Tidore attraverso le isole intermedie Radja Anpat e l'orientale Ceram. Alcuni Ceramesi si stabilirono come governanti (*radja*) dei gruppi papuasi locali; e

7. Sembra che le merci cinesi avessero già raggiunto la Nuova Guinea occidentale in epoca han. Non si sa bene quando fecero la loro comparsa direttamente i commercianti cinesi, ma alcuni di quelli provenienti da Manila erano attivi nell'area durante il XVII secolo. Già nel 1616, gli Olandesi trovarono porcellane cinesi e perle di corallo indiane nell'isola di Biak. Nel XVIII secolo, i commercianti cinesi erano ancora attivi sulle rive della baia di Geelvink.

fu riferito nel 1902 che alcuni parlavano ancora la loro lingua ancestrale di Ceram. Con una classica mossa competitiva, tuttavia, uno dei loro capi stranieri faceva discendere il suo lignaggio da un capitano di una nave giavanese che aveva sposato una donna del posto (Elmberg, 1968, p. 129).

Nel frattempo, nelle Molucche, i sultani delle isole dei chiodi di garofano di Tidore e Ternate avevano assunto le posture dei famosi governanti di reami lontani, la cui presenza sotto forma di imponenti navi commerciali e navali aveva da tempo raggiunto le loro rive. I regni europei non furono esclusi: verso la fine del XVI secolo, "il sultano Hairun di Ternate si vestiva come un portoghese, parlava correntemente la loro lingua e governava il suo regno con la garanzia di una lunga familiarità e amicizia con i funzionari portoghesi" (Andaya, 1993, p. 58). In modo simile, nel XVII secolo, un sultano di Ternate che doveva invece il suo potere al sostegno olandese, chiamò due dei suoi figli "Amsterdam" e "Rotterdam" (*ibidem*, p. 177; cfr. *ibidem*, p. 208). Ma come è deducibile già dal titolo di "sultano", questa non era la prima volta che i governanti molucchesi assumevano identità straniere. In effetti, le loro importazioni europee ornavano una sovranità islamizzata da lungo tempo connotata di tratti specifici cinesi.

Chiamiamola "politica reale del meraviglioso". Non solo perché, in linea con il nostro senso del politico, è motivata da ambizioni competitive di dominio, ma perché nelle antropologie locali queste forme esotiche di potere sono mezzi efficaci per ottenerlo: fonti trascendenti di prosperità umana e vittoria, i cui agenti umani sono quindi degni della deferenza degli altri. Quando i sultani del fiorente impero commerciale quattrocentesco di Malacca nella penisola malese reclamarono la discendenza da Alessandro Magno – o meglio, dalla sua manifestazione coranica come Iskandar D'zul Karnain – si creò un duro conflitto con l'importante Stato rivale di Melayu-Jambi a Sumatra (C.C.E. Brown, 1952). Malacca infatti rivendicava l'eredità del leggendario regno antico di Srivijaya, dove apparve per la prima volta il principe, Sri Tri Buana, che era l'antenato alessandrino del sultano, e insieme a due dei suoi fratelli trasformarono le risaie in argento e oro. Alcune generazioni dopo, i discendenti di Sri Tri Buana si convertirono all'Islam e ripeterono metaforicamente il miracolo con l'arricchimento com-

merciale di Malacca. Malayu Jambi, tuttavia, potrebbe aver avuto l'ultima parola, secondo un editto emesso nel XVIII secolo dal sultano del suo Stato successore di Minangkabau. Su di esso c'erano tre sigilli rappresentanti tre discendenti di Alessandro: il sultano di Rum (Costantinopoli); il sultano della Cina; e, lui stesso, il sultano di Minangkabau. In quanto più giovane, il sovrano Minangkabau era il successore privilegiato, descritto chiaramente nell'editto come "re dei re... signore dell'aria e delle nuvole... possessore della corona dei cieli portata dal profeta Adamo" (Marsden, 1811, p. 339). Al contempo è degno di nota il fatto che, durante la dinastia T'ang, Srivijaya inviasse molteplici delegazioni diplomatiche all'imperatore cinese, con l'intento di legittimare la sottomissione di Melayu da parte di Srivijaya (Wolters, 1986, p. 38).

Anche durante la dinastia Sung, Srivijaya inviò diverse delegazioni in Cina, le quali, secondo Wolters:

> Erano certamente occasioni grazie a cui i governanti potevano commerciare con la Cina, ma credo che Srivijaya avesse un'altra e più importante intenzione [...]. I governanti stranieri nell'era Sung erano impazienti di ricevere ratifiche imperiali che indicassero la loro superiorità nei confronti di altri vassalli cinesi e specialmente di quelli che erano i loro vicini e rivali politici. Le distinzioni di rango facevano parte della cultura politica del Sud-Est asiatico e, quando erano concesse dagli imperatori [cinesi], contribuivano a stabilire status tra i governanti del Sud-Est asiatico le cui sfere d'influenza si sovrapponevano. (1986, p. 37)

"Status", sì, ma non dovremmo forse aggiungere che l'aura interiore dell'Imperatore Celeste trasmessa in queste "ratifiche imperiali" non solo distingue il destinatario rispetto ai suoi rivali, ma suscita anche la lealtà dei suoi seguaci?

Chiaramente abbiamo a che fare con un durevole sistema politico galattico asiatico orientale centrato sul Regno di Mezzo. La Cina allo stesso modo si assumeva il rischio considerevole di attribuirsi il soft power del controllo della legittimità politica in Ayutthaya e in altri regni lontani che né raggiungeva né temeva militarmente. Tuttavia, la Cina era presente commercialmente e politicamente: secondo la tradizione comune, Ayutthaya fu fondata da un principe e mercante cinese locale che sposò strategi-

camente le figlie reali di due importanti centri del regno nella regione. La sua discendenza da parte di queste donne si sarebbe poi contesa duramente la regalità complessiva di Ayutthaya per decenni, anche attraverso sottomissioni tributarie alla corte cinese. Tra il 1369 e il 1433, i reali di Ayutthaya inviarono cinquantotto ambasciate all'imperatore o ai membri della sua famiglia, principalmente nell'interesse di promuovere le loro possibilità di successione a Ayutthaya. Nel periodo 1370-1482, la corte cinese inviò ufficiali eunuchi con diciassette ambasciate celesti a Ayutthaya, non tutte amichevoli. Tra le loro funzioni: riportare le condoglianze per la morte del re di Ayutthaya; investire il nuovo re; consegnare doni regali; e proclamare editti imperiali, comprese le istruzioni su come condurre le relazioni con altri Stati (Kasetsiri, 1976). Questo tipo di diplomazia non era così inusuale, considerando che la richiesta strategica di soft power presso i centri superiori è comune in contesti galattici.

Caratterizzato dalla missione civilizzatrice dell'Imperatore Celeste e manifestato nelle petizioni e nei tributi di popoli lontani, si costituì un enorme campo di forza di influenza cinese orientale, che si estendeva anche ai regni e principati dell'isola di Giava, Borneo e oltre, dove "Sina" era un'identità politica da evocare. Il commercio cinese è stato a lungo e ampiamente diffuso oltre i confini del Regno di Mezzo. Anche i monaci cinesi e altre figure religiose presto iniziarono a viaggiare su lunghe distanze. La forza militare cinese è stata periodicamente dimostrata sulle frontiere settentrionali; e per quanto riguarda i confini meridionali, qui di particolare interesse, l'invasione mongola e i famosi viaggi dell'ammiraglio Ming Cheng Ho penetrarono profondamente in Indonesia. Tuttavia, il sistema politico galattico asiatico orientale, centrato nella capitale imperiale, ha resistito più a lungo nel tempo e nello spazio rispetto alla presenza di qualsiasi forza coercitiva cinese.

Nel 484, una mozione raggiunse la corte imperiale della dinastia Qi meridionale da parte del sovrano del regno khmer originario nel delta del Mekong, uno sperduto anfratto cambogiano che non aveva mai conosciuto la presenza delle armi cinesi che ora sollecitava (Pelliot, 1903). È vero, il Vietnam del Nord era stato invaso con successo dalle forze cinesi in epoca han, ma in Cambogia, come commenta Keith Taylor,

> non c'era esperienza di soldati e funzionari di un impero vicino, né la consapevolezza dei confini, territoriali e culturali, che tale esperienza ha prodotto tra i Vietnamici e i Chams. Le informazioni sul mondo esterno arrivano ai capi khmer come notizie su divinità indù e forme di devozione buddhista e indù, assieme a nozioni cosmologiche dello spazio politico che venivano esposte in sanscrito. (1993, p. 157)

Tuttavia, il re Kaundinya Jayavarman del regno khmer che i cinesi conoscevano come "Funan" doveva essere consapevole della forza del Figlio del Cielo quando si lamentava con lui di un certo "schiavo" che si era ribellato contro la sua stessa autorità e si era arruolato a sostegno di un regno vicino ("Lin-yi", evidentemente il regime predecessore di Champa nel Vietnam del sud). Il sovrano cinese in questione era probabilmente l'imperatore Wu della breve dinastia Qi meridionale. La missione è documentata all'inizio del VI secolo nella *Storia della dinastia Qi meridionale*, e di conseguenza presenta una prospettiva cinese – anzi, confuciana – su ciò che accadde. Jayavarman non guidò l'ambasciata di persona, sebbene alcuni re funan lo facessero, e mandò piuttosto un bonzo indù come suo emissario. La sua mozione inizia appropriatamente con una professione di sottomissione al saggio e santo imperatore celeste. "Il tuo suddito, Jayavarman", si legge, "china la sua fronte sulla terra e loda esaustivamente la divina virtù civilizzatrice" del "sacro maestro", augurandogli ogni genere di felicità, incluso che "le concubine dei sei palazzi siano assolutamente bellissime"; ed esprimendo convinzione circa il fatto che la terra avrebbe conosciuto la pace, l'armonia e la prosperità "grazie alla geniale influenza civilizzatrice di Vostra Maestà". Tale è il preambolo del lamento del re Jayavarman circa il suo rivale "schiavo", seguito dall'offerta di "umili regali" in omaggio alla maestà "santa e virtuosa", inclusa un'immagine dorata del re dei draghi. Jayavarman chiede all'imperatore truppe per annientare il ribelle, promettendo in cambio di aiutare il trono imperiale a "reprimere i regni che circondano il mare". Se non un esercito, potrebbe almeno la Divina Maestà emettere un editto speciale per autorizzare un piccolo numero di truppe cinesi a unirsi alle sue stesse forze per "sterminare questo umile malvagio"? La risposta dell'imperatore è equivoca. Prendendo atto della sua benevolenza, della sua riforma del

buddhismo e della sua stessa somiglianza con Indra, re degli dei, l'imperatore dichiara che: "È solo grazie alla cultura e alla virtù che attiro a me popoli lontani; non desidero ricorrere alle armi". Tuttavia, considerando che il re Jayavarman "viene da lontano e con un cuore sincero per chiedere l'aiuto delle forze imperiali", l'imperatore riferirà la questione al suo tribunale – dove, da quello che posso dedurre, la richiesta di aiuto militare non ebbe seguito. Evidentemente, si trattava di soft power in tutto e per tutto.

Nel 252, l'esercito cinese intervenne nello Yunnan: un evento che rimase scolpito nei ricordi rituali e nei sistemi politici tribali per molti secoli e anche oltre, sebbene in realtà il riverbero di tale intervento sia stato maggiore della reale portata politica dell'invasione. Il famoso Zhuge Liang, ministro Shu Han e stratega, guidò la campagna nel tentativo di ripristinare l'autorità imperiale decaduta con il declino della dinastia Han. Avendo compreso che non avrebbe potuto governare ciò che aveva conquistato, Zhuge si ritirò, lasciando l'area nelle mani dei capi dei gruppi etnici indigeni ai quali aveva elargito uffici e cognomi cinesi – una pratica che permetteva "ai barbari di governare i barbari" apparentemente in vigore dai tempi della dinastia Zhou occidentale, in seguito comunemente nota come politica "briglia e cavezza" e, a partire dalla dinastia Yuan, come sistema *tusi*. Per secoli dopo la sua ritirata, Zhuge fu annoverato tra le divinità locali e venerato in templi costruiti in suo onore. Ancora nel XX secolo, i contadini Bai, ritenuti gli abitanti originari dello Yunnan, utilizzavano un giogo da trasporto la cui forma era attribuita a Zhuge, affermando che i loro antenati ne appresero lo stile quando prestarono servizio nei suoi eserciti. Altre antiche tradizioni di popoli locali non-Han riferivano che i tamburi di bronzo dei loro capi – non solo un "simbolo" della loro autorità, come spesso riportato, ma un suo agente attivo-animistico – erano stati dati ai loro predecessori da Zhuge. Richard van Glahn racconta che quando un tamburo di questo tipo fu consegnato con la forza a un esercito di invasori Ming nel 1573, il capo si lamentò, "con due o tre di questi tamburi, uno potrebbe proclamarsi re. Colpire il tamburo sulla sommità di una collina farebbe riunire tutte le tribù. Ma ora tutto è perduto" (1987, p. 15). Vari segni e tradizioni delle conquiste di Zhuge furono a lungo conservati nello Yunnan centrale, alcuni fino all'epoca mo-

derna, sebbene le sue forze non fossero mai arrivate così lontano. E in un fenomeno di questo tipo frequentemente registrato nelle zone del confine tra Cina e Sud-Est asiatico, i capi più importanti delle popolazioni non-Han nelle aree che aveva pacificato erano noti per i tentativi di spacciare i loro cognomi cinesi come garanzia di una ascendenza Han (cfr. Backus, 1981; Giersch, 2006; Took, 2005). Regalità straniera: le politiche culturali delle relazioni nucleo-periferia producono conseguenze sulla politica effettiva.

MIMESI GALATTICA: SVILUPPO NON LINEARE NEI SISTEMI NUCLEO-PERIFERIA

Capi "barbari" di discendenza cinese; abitanti dei villaggi della Nuova Guinea che adottano clan, totem, antenati e rituali dei loro popoli confinanti; regni cambogiani o giavanesi governati secondo principi sanscriti da re induizzati; governanti indonesiani che diventano sultani islamici che assumono uno stile di vita portoghese: in sintesi, un impulso ricorrente di mobilità ascendente – più precisamente nobiltà ascendente – attraversa questi sistemi galattici, tanto nelle periferie quanto al centro, così come tra le varie società secondarie e terziarie nel mezzo. Persino i regni all'apice della gerarchia regionale aspirano a un'egemonia di ordine ancora più elevato – un progetto che li coinvolge assieme a gruppi esotici dell'entroterra, legittimando così fantasie megalomani fino ai margini galattici sottosviluppati.

In tutto il mondo, gli aspiranti re dei re istituivano qualcosa che si avvicinava a un regime cosmocratico rivendicando predecessori, antichi o loro contemporanei, noti e prestigiosi: che fosse per discendenza, incarnazione o altre associazioni privilegiate; o che questi modelli fossero importanti divinità come Shiva, eroi storici come Alessandro, città leggendarie come Roma o potenti imperi come i cinesi. I governanti buddhisti nel Sud-Est asiatico invocano Ashoka. I sovrani islamici dell'Africa occidentale e le loro vicine controparti pagane fanno risalire le loro dinastie alla Mecca: la prima spesso ai discendenti del Profeta, la seconda ai suoi presunti nemici. I re galli e quelli spartani discendevano da Eracle, anche se dopo le conquiste romane alcuni capi gallici avevano assunto antenati giuliani o augustei. I re dei Banyoro, i Baganda e molti

altri regni dell'Africa orientale rivendicano di essere eredi dei regnanti Bachwezi del favoloso impero Kitara. Più tardi gli imperatori aztechi ricoprirono le loro origini barbariche chichimeche di una prestigiosa identità tolteca importando un sovrano di nota discendenza da quella leggendaria civiltà e dal suo celebre re-dio Quetzalcoatl. Enea di Troia, re straniero dei Latini, divenne l'antenato degli imperatori romani attraverso Romolo, e quindi degli imperatori romani e degli Asburgo, tra gli altri; mentre gli eroi greci tornati dalla guerra di Troia, i Nostoi, in particolare Ulisse, diedero origine all'aristocrazia dominante nelle città-Stato della Grecia settentrionale, dell'Italia e della Sicilia. Potrebbe bastare, se non fosse che le ambizioni dei sovrani galattici che aspirano a una portata di raggio cosmico verso l'alto sono accompagnate da una politica di espansione verso l'esterno attraverso la guerra, il commercio e la diplomazia, andando anche oltre i ritorni materiali strategici, con l'intento di includere nel loro raggio anche i potenti poteri animistici in mano al mondo barbarico.[8]

Queste ambizioni verso l'alto e verso l'esterno erano interrelate: tutto accadeva come se l'appropriazione dei diversi poteri terreni dei margini del sistema galattico confermasse così le pretese di egemonia universale implicate nelle relazioni privilegiate del sovrano con le autorità cosmiche trascendenti. Si consideri, per esempio, la descrizione di Lorraine Gesick degli ordinamenti galattici del Sud-Est asiatico:

> Connessa alla convinzione che gli esseri viventi fossero ordinati lungo un continuum dal bestiale al sacro, abbiamo trovato una concezione circolare dello spazio in cui si pensava che i centri con valenza politica irradiassero potere verso l'esterno e verso il basso in direzione delle periferie meno evolute [...]. Nel paesaggio, i palazzi, i templi, le montagne sacre e le città capitali erano circondati in modo simile da centri e villaggi secondari e terziari, i quali partecipavano e riflettevano, in varia misura, il potere del centro. Alla fine, all'estrema periferia, terre e villaggi civilizzati e coltivati lasciavano il posto a giungle e catene montuose – territorio "selvaggio" oltre la portata della potenza del centro. Questi territori non erano

8. Per la documentazione di alcune delle affermazioni più incredibili, si vedano C.C.E Brown (1952) su Alessandro Magno, Malkin (1998) sui Nostoi, Tanner (1993) su Enea e Drinkwater (1978) sui Galli romanizzati.

> affatto impotenti; al contrario, erano pieni di potere, ma tale potere era anarchico, caotico, primordiale. Solo una persona di per sé estremamente "civilizzata" poteva, attraverso la meditazione e l'autodisciplina, sottomettere queste forze. (1983, p. 2)

Alla base di tutto ciò, cioè della volontà del cosmocrate di raggiungere poteri celesti e terrestri oltre quelli già in suo possesso, si colloca l'alterità delle fonti della vita e della morte umane, e quindi del benessere della totalità sociale. Parlando di "società tradizionali" in generale, Mary Helms fa riferimento a un "esterno cosmologicamente connotato" da cui traggono materiali, energie intangibili e conoscenze e cultura originarie "che consentono la produzione della vita umana e dell'essere sociale" (1993, p. 7). Mentre espone una serie di acute osservazioni sulle dinamiche dei sistemi nucleo-periferia in generale, Helms nota che nel domare l'entroterra selvaggio esportando elementi di civiltà, la missione civilizzatrice dei centri dominanti ottiene una contropartita acquisendo importazioni naturalmente preziose che aumentano la loro "potenza ideologica e politica in virtù delle forze autoctone che si ritiene siano inerenti a ciò che è esotico, curioso o diverso" (*ibidem*, p. 180). Ancora una volta è una politica reale del meraviglioso, nel corso della quale le forze selvagge della periferia si trasformano nella potenza e prosperità del centro. Come descrive Helms, attraverso il commercio e i tributi, dai margini giungono animali rari, insoliti stranieri, pietre preziose e minerali, legni rari, spezie e droghe, e le corna, le code, le pellicce e le piume di animali e uccelli esotici. Torna alla mente la missione dell'Imperatore Celeste di portare ordine in Ciò Che Sta Sotto Il Cielo, e in particolare la dimostrazione della sua virtù (*te*) attraverso l'incorporazione delle meraviglie e dei mostri tributari portati da lontano dai barbari abitanti di paesi favolosi. Allo stesso modo, i popoli portatori di tributi possono essere trasformati culturalmente, addomesticati e civilizzati entrando alla presenza imperiale e quindi sotto il suo potere in quanto manifestato e trasmesso dalla sua persona: vale a dire, corporalmente e ritualmente, architettonicamente e nei banchetti, nei doni e negli onori che i forestieri ricevono e consumano. L'effetto complessivo è un traffico a doppio senso di potenze animistiche, politiche e selvagge, in cui le forze soggettive

delle cose conferiscono vitalità sia alle società centrali sia a quelle periferiche – e in particolare elevano e potenziano i loro leader.

Il centro "desidera le risorse, la potenza e la potenzialità, i 'poteri alieni' della periferia, la natura selvaggia, la foresta. Sia il centro sia la periferia cercano di ripristinare la 'vitalità' nello scambio di poteri" (Turton, 2000, pp. 25-26). Così Andrew Turton descrive gli scambi tra gli Stati della pianura shan e le popolazioni collinari che chiamano *kha*, "servi" (o "schiavi") – sebbene in genere le popolazioni collinari siano i residui "proprietari" autoctoni delle fertili pianure. A loro volta, gli Stati shan, storicamente tributari dei birmani o dei potentati cinesi, furono inclusi nel sistema galattico asiatico che si estendeva verso sud dal Medio Regno in Malesia, Sumatra, Giava e oltre.

Edward Schafer racconta che le piante aromatiche e altri prodotti esotici del Sud-Est asiatico che raggiunsero la Cina "possedevano qualità divine e benefiche e al tempo stesso mortali e diaboliche" (1967, p. 193). Tale forza animista non corrispondeva semplicemente a un senso cinese dell'esotico; era del tutto familiare al popolo tribale che collezionava questi oggetti potenti. Qualcosa di simile al divino e al mortale già animava i cristalli di canfora e altre piante aromatiche ricercate dalle popolazioni indigene delle foreste indonesiane. Nel suo utile compendio *Magia malese*, Walter William Skeat (1900, p. 212 sgg.) riferisce che la canfora era controllata da spiriti dimoranti che dovevano essere propiziati affinché questa potesse essere trovata e raccolta. La comunicazione con queste metapersone, inoltre, richiedeva un linguaggio speciale, dato che il malese ordinario era tabù. Trasmesse da lì alla corte cinese, le forze dotate di anima nella natura malese raddoppiavano l'animismo politico dell'imperatore. Come ha osservato Schafer, l'incenso delle piante aromatiche del Sud-Est asiatico "segnava la presenza dell'afflato reale, soffiando la saggezza soprannaturale attraverso i mondi della natura e degli affari umani" (1963, p. 156). Durante le visite imperiali dei ministri T'ang, una tavola di queste piante aromatiche veniva posta davanti al Figlio del Cielo. Inalate poi dai funzionari di corte, l'odore della canfora del Malaya o del sandalo del Borneo insinuava la virtù dell'imperatore nei suoi funzionari, dopo di che poteva essere trasformata in arte di governare e disseminata nel mondo

– sostanzialmente per sottomettere e civilizzare i barbari che si erano originariamente appropriati di questi poteri. (Ciò accadde molto tempo prima rispetto a quando Marx parlava del plusvalore che ritorna in forma feticistica per dominare i suoi produttori.)[9]

Quando venne a sapere che il protettore generale cinese era stato cacciato dal Vietnam da una ribellione, un funzionario e poeta imperiale della corte scrisse:

> Ricorda quando il Nord era in buoni rapporti con i Yueh [i vietnamiti]. Per molto tempo entrambi si sono nutriti della fragranza meridionale.

Tuttavia, la successiva dinastia Ly (1009-1225), dopo aver stabilito uno Stato Dai Viet indipendente, procedette all'organizzazione del regno sui principi di base dell'impero cinese: una "versione vietnamita della teoria politica cinese", come la descrisse Keith Taylor, con un "imperatore del Sud" contrapposto al cinese "imperatore del Nord", che governava il suo "regno del Sud" con la grazia del suo "mandato del Cielo" (1999, p. 147). Fonti cinesi identificano il terzo sovrano Ly, Ly Nhat Ton (1054-1072), come il primo re vietnamita che avesse la presunzione di rivendicare lo status imperiale; le fonti vietnamite confermano che "adottò molte delle formalità della corte imperiale cinese, dal nome ufficiale del regno, il modo di vestire dei suoi funzionari, ai gradi e ai titoli conferiti ai funzionari, ai membri della famiglia reale e agli antenati reali" (*ibidem*, p. 144). Per quanto Dai Viet si opponesse alla Cina imperiale, lo faceva imitandola – proprio come certi sovrani Maluku acquisirono attributi cinesi, portoghesi o olandesi; la corte prussiana imitò i Francesi; i governanti nilotici dei Nyoro si assimilarono ai loro predecessori Bantu della favolosa Kitara; molti sovrani khmer, siamesi o malesi divennero re indoari e alcuni di questi ultimi sultani islamici; e così via.

Come già notato, il fenomeno è endemico nelle relazioni nucleo-periferia. Un certo impeto di "mimesi galattica" attraversa il sistema regionale, sulla base del quale i governanti periferici assumono la cultura politica dei poteri superiori con cui sono coin-

9. Ho discusso di questo utilizzo delle piante aromatiche del Sud-Est asiatico da parte degli imperatori T'ang in termini molto simili altrove (Sahlins, 2010).

volti. Praticamente una legge della scienza politica, questa dinamica è in gioco a tutti i livelli della gerarchia intersociale: fino alle pretese dei capi tribali periferici come i capi Kachin che notoriamente "diventano Shan [principi]"; mentre, da parte loro, i principi shan governano nello stile dei Birmani o dei re cinesi – il che forse spiega le forme rudimentali dei templi cinesi imperiali del Cielo e della Terra in certi villaggi del popolo delle colline kachin (Leach, 1954; cfr. Scott, 2009). La stessa acculturazione dal basso è vigente anche nelle zone puramente tribali, in mancanza di una civiltà dominante, come nella bramosia che vari popoli sepik manifestano per i poteri culturali degli Abelam o degli Iatmul. In ogni caso e in ogni luogo, tuttavia, la diffusione delle forme culturali delle società dominanti non è opera esclusiva di queste ultime. Qualcosa deve essere detto circa questa richiesta dal basso di cultura più elevata.

Questo processo mimetico è particolarmente evidente nel grande sistema politico galattico dell'Asia orientale. James C. Scott documenta molte istanze particolari nel suo trattato sui rapporti tra i maggiori Stati della regione e i popoli tribali delle regioni montane. Più in generale scrive:

> Abbiamo spesso notato quella che potrebbe essere definita la grande catena di mimetismo che si estende da Angkor e Pagan attraverso Stati via via più secondari, fino a villaggi con ambizioni minori tra, per esempio, i Lahu o i Kachin. Gli Stati classici si modellarono similmente sul modello degli Stati dell'Asia meridionale. (2009, p. 306; vedi anche sopra)[10]

Gli scambi culturali nei sistemi nucleo-periferia non provengono solo dai centri superiori. Motivati soprattutto dai conflitti politici locali, vi è *agency* a tutti i livelli della gerarchia galattica nel corso della quale le forme politico-religiose delle società dominanti vengono fatte proprie da società subordinate, migrando così verso il basso attraverso il sistema senza la necessità di spinte o imposizioni dall'alto. Il soft power delle società dominanti può

10. Curiosamente, né qui né altrove nella sua opera principale (2009) sui rapporti tra le popolazioni dell'altopiano e del bassopiano nel Sud-Est asiatico, e nonostante il suo uso occasionale del termine, Scott fa riferimento al lavoro di Tambiah sulle "politiche galattiche".

quindi essere potenziato dalle persone che se impossessano, tanto quanto le potenzia direttamente. Questa mimesi galattica si sviluppa sia come modalità di resistenza allo sconfinamento di una potenza superiore, una dinamica che George Devereux e Edwin Loeb (1943) hanno chiamato "acculturazione antagonistica"; oppure tramite qualcosa di simile alla "schismogenesi simmetrica" di batesoniana memoria (1935, 1958), in cui i rivali locali cercano di superarsi a vicenda spostando la competizione a un altro livello. Abbiamo già visto esempi di entrambe le modalità – alcuni dei quali suggeriscono che potessero essere attivate contemporaneamente.

Acculturazione antagonistica: associando punto per punto un Impero del Sud con l'Impero Cinese settentrionale, i governanti vietnamiti dell'XI secolo hanno portato questo processo oppositivo a una notevole estensione strutturale. Rendendo il loro sistema di governo identico e tuttavia diverso dal regno visibilmente superiore della Cina, i re della dinastia Ly riuscirono così a separarsi da quest'ultimo e a tenere a bada le sue ambizioni colonizzatrici. Successive dinastie vietnamite continuarono a differenziare il loro regno dai Cinesi sulla base del fatto che avevano un loro impero cinese – come in questa proclamazione del 1428 da parte di un funzionario della dinastia Le, dopo l'espulsione di un'amministrazione Ming in piedi da due decenni:

> Ora il nostro Grande Vietnam è veramente un paese colto;
> Le caratteristiche delle nostre montagne e dei nostri fiumi sono diverse,
> Così come le consuetudini del Nord [Cina] e del Sud [Vietnam] sono anche diverse.
> Dai tempi della fondazione del Vietnam, l'istituzione del nostro Stato da parte delle dinastie Trieu, Dinh, Ly e Tran,
> E dai tempi delle dinastie Han, Tang, Song e Yuan del Nord,
> Ogni imperatore ha governato il proprio quartiere.
> (Dutton, Werner, Whitmore, 2012, p. 91)

Questo non significa che l'acculturazione antagonistica sia prerogativa esclusiva della politica imperiale, poiché si incontra anche nelle società tribali periferiche – che negli altipiani del Sud-Est asiatico possono resistere agli Stati del bassopiano con i loro

regni, quelli leggendari del passato, messianici del futuro o attuali imitazioni delle maggiori potenze regionali. Come i Karen della Birmania, la cui storia, scrive James C. Scott, "sembra illuminare la conservazione di una cultura di liberazione e dignità modellata, per la maggior parte, dalla cosmologia degli Stati [shan e birmano] del bassopiano" (2009, p. 285). Scott cita versi tratti da una tradizione profetica:

> Che un Re Karen deve ancora apparire
> I Re Tabin [Mon] hanno avuto la loro stagione
> I Re birmani hanno avuto la loro stagione
> E i Re stranieri avranno la loro stagione
> Ma il Re Karen dovrà apparire
> Quando arriverà il Re Karen
> Ci sarà solo un monarca [...]
> (2009, p. 287)

In questo modo, F.K. Lehman descrive il sistema politico caratteristico dei Kayah, un popolo Karen della Birmania orientale, come "un sistema politico quasi-statale sviluppatosi tra un popolo essenzialmente tribale come un adattamento all'ambiente shan-birmano" (1967, p. 15). Secondo le tradizioni locali comuni, questi Stati si formarono quando un capo kayah ebbe la meglio in una schermaglia con una forza birmana; a partire da ciò fu negoziata una giusta pace, riconoscendo i confini del dominio kayah e del suo sovrano con il titolo di principe shan (Sawbwa) o signore (Myasa). Nel corso del tempo le differenze e le similitudini sono aumentate: la vittoria del fondatore kayah sui Birmani è stata celebrata come impresa miracolosa, anche se questa narrazione fondativa era abbinata a un regime kayah con una forma birmana – incluse le corti che interferivano in altri affari indipendenti dei villaggi. Come osservò Lehman: "Si trattava essenzialmente di un esercizio di potere straniero all'interno della società kayah, o comunque a essa collegato" (*ibidem*, p. 26). Era un'imitazione della pratica principesca shan, inclusa l'organizzazione della casa del capo kayah nella forma rituale di una reggia sabwah, allo scopo di contrarre matrimoni tra famiglie dominanti kayah e shan.

Cercare alleanze con la nobiltà shan del bassopiano suggerisce, comunque, qualcosa di diverso dalla resistenza. Si consideri la ver-

sione comune secondo cui le pretese dei capi kayah di assurgere allo status principesco shan dipendevano dalla competizione che i capi kayah si facevano all'interno delle proprie comunità, "qualcosa per cui i leader e gli aspiranti leader erano costantemente in lotta" (*ibidem*, p. 30). Sembra dunque che vi sia altro, al di là dell'opposizione a una alterità straniera concepita come superiore e che spinge quindi a imitarla con un'azione di acculturazione antagonistica. Questo altro è costituito dalla competizione tra simili che, di nuovo, spinge a identificarsi mimeticamente con un'alterità straniera superiore, questa volta tramite una schismogenesi simmetrica:

> La conoscenza delle tecniche di organizzazione sociale ed economica straniera ha permesso ai leader kayah di ottenere diversi vantaggi in patria. In primo luogo, ha dato loro autorità carismatica tra i loro seguaci kayah. Vale a dire, nella misura in cui hanno avuto successo nel trattare con gli Shan e i Birmani con un certo grado di vantaggio economico per i loro "sudditi" kayah, vengono riconcettualizzati come *phre phraw*. Questa espressione significa taumaturgo, persona miracolosa, veggente, profeta, dotato di poteri soprannaturali e di nascita miracolosa [...]. Di conseguenza, quei villaggi e quegli individui che avevano riconosciuto uno specifico Sawbwa spesso avevano un considerevole attaccamento nei suoi confronti e, in generale, alla sua linea dinastica. (Lehman, 1967, p. 26)

Persona miracolosa, taumaturgo: si noti che questa è ancora una politica reale del meraviglioso, in cui il dividendo della nobiltà ascendente di successo è l'assimilazione dei poteri metaumani dell'"esterno cosmologico" – conferendo potere, quindi, alle persone al di dentro.

Mentre l'acculturazione antagonistica implicava relazioni conflittuali tra popoli diversi per gerarchia o per relazione spaziale tra esterno e interno, la schismogenesi simmetrica è invece tipica della competizione tra parti più o meno equivalenti a un dato livello della gerarchia regionale. Gli avversari possono essere individui o fazioni all'interno dello stesso gruppo, mettendo quindi in gioco la questione del comando; oppure possono essere gruppi dello stesso ordine nella gerarchia galattica che si contendono una posizione superiore al suo interno. Nel modo in cui Bateson l'ha descritta, la schismogenesi simmetrica funziona secondo il

principio “tutto ciò che puoi fare, io posso farlo meglio”, come in una corsa agli armamenti in cui ogni parte cerca di accumulare più potere distruttivo rispetto all’altra. Piuttosto che “uguale e diverso da”, il movimento competitivo qui favorito è “uguale e migliore di”. In effetti, la mossa migliore è quella di “uscire dagli schemi”, per introdurre un’arma letale senza precedenti nel conflitto, e quindi sconfiggere tutti gli avversari che competono solo attraverso mezzi convenzionali. O come Clifford Sather (1996, p. 92) ha riferito a proposito degli Iban di Kalimantan, la competizione tra i membri della comunità è essenzialmente condotta al di fuori di essa: “È in gran parte attraverso atti compiuti oltre i confini della casa lunga che lo status diseguale al suo interno era, e continua a essere, misurato”. Nel contesto dei sistemi galattici, la tattica privilegiata è quella di oltrepassare i limiti del proprio gruppo per acquisire i poteri cosmopolitici dei superiori più prossimi – sia attraverso l’identificazione, l’alleanza, la predazione, sia attraverso alcune modalità di assimilazione culturale.

Motivate dunque dalla concorrenza interna, queste aspirazioni per i meravigliosi poteri dei superiori galattici sono stati mezzi efficaci di mimesi culturale nelle relazioni nucleo-periferia. Come è stato notato altrove (Sahlins, 2010), sono una delle modalità ricorrenti di formazione di re stranieri in tutto il mondo: governanti nativi che si fanno stranieri piuttosto che stranieri che diventano governanti nativi. L’autoinduizzazione dei re del Sud-Est asiatico ne è un esempio calzante. Un altro è quello dei sultani malesi che lottano per la supremazia locale acquisendo credenziali di discendenze alessandrine. Un esempio così calzante che ho già utilizzato più di una volta riguarda le Hawaii, dove, prima che fosse trascorso un decennio dalla morte di Cook nel 1779, tre capi supremi delle isole avevano chiamato i loro figli ed eredi “re Giorgio”; e ancor prima di aver ceduto l’arcipelago a suo “fratello” re Giorgio nel 1793, il grande conquistatore Kamehameha faceva già sventolare la bandiera britannica dalla sua casa e dalla canoa. All’inizio del XIX secolo, il primo ministro del regno delle isole Sandwich era Billy Pitt Kalaimoku, il governatore di Maui era Cox Keeaumoku, e John Adams Kuakini governava l’isola di Hawaii (Sahlins, 1981a, 1992). Gli esempi potrebbero essere ancora molti, ma per comodità ne citerò uno tratto dalle informazioni più generali del

fenomeno fornite da James C. Scott sul Sud-Est asiatico – cui mi limito ad aggiungere l'indicazione dello specifico interesse delle grandi potenze per la politicizzazione degli altipiani:

> Il desiderio tipico dello Stato di avere capi e le ambizioni degli uomini forti delle zone dell'altipiano coincisero abbastanza spesso da creare uno Stato imitativo sulle colline, sebbene tali risultati fossero raramente durevoli. I capi locali avevano molteplici ragioni per inseguire i sigilli, gli emblemi e le lettere conferite da un sovrano più potente; avrebbero potuto superare i rivali e conferire lucrosi commerci e monopoli tributari. Il riconoscimento del carisma implicito di un sovrano del bassopiano era, allo stesso tempo, del tutto compatibile con il mantenimento di una totale indipendenza rispetto alle sue effettive capacità di governo e amministrazione. (2009, p. 114)

Come quello di Scott, praticamente tutti i resoconti scientificamente attendibili della regione hanno sottolineato le instabilità endemiche delle relazioni nucleo-periferia: rivolte egualitarie (*gumsa*) contro le pretese e le estorsioni dei capi locali (*gumlao*) che assumono lo stile dei sovrani stranieri superiori; villaggi o principati sottostanti che cambiano alleanza passando da un potenza esterna in declino a una nuova emergente; il rovesciamento di governanti locali affiliati a un potere esterno da parte di un partito rivale affiliato a un regno diverso; la competizione ai massimi livelli, che produce la sconfitta e la sostituzione di uno Stato apicale con un altro. Come molti di questi cambiamenti suggeriscono, un impulso evolutivo intrinseco è generato in tutto il sistema dalle politiche culturali della mimesi galattica. In effetti c'era sempre la possibilità che le società marginali, in virtù di qualche vantaggio strategico – militare, commerciale o altro – realizzassero pienamente nella pratica quel grande regime straniero nel quale si erano fino ad allora identificate, superandolo e succedendo a esso. Può anche darsi che, come regola generale, tutte le grandi civiltà siano prima state periferiche, marginalità delle comunità galattiche: come accadde ai Mongoli e i Manciù in Cina; o ai regni siamesi per i predecessori khmer, che erano essi stessi marginali rispetto ai regni dell'Asia meridionale. Del resto, i Greci erano marginali rispetto ai Persiani; i Romani rispetto ai Greci; e i Galli, i Franchi e i Britannici rispetto ai Romani; e così via. Praticamente tutto ha

inizio con la politica del soft power, fondata per di più dal potere cosmico posseduto in modo incontrovertibile dai centri dominanti, verso i quali le società periferiche sono orientate e subordinate culturalmente mentre sono ancora politicamente indipendenti.

Ricordiamo, inoltre, che esiste una ricerca reciproca di potenza vitale, dall'alto così come dal basso: un'espansione centrifuga dal centro verso l'esterno delle periferie, così come un movimento centripeto dalle periferie verso il centro. Come osservò Tambiah, mentre il regno centrale si sposta verso l'esterno per incorporare i territori inferiori dell'entroterra "selvaggio", "nella direzione opposta, chi è inferiore tenta di innalzarsi attraverso l'emulazione e il contatto con l'immediatamente superiore" (1985, p. 322). Fatta eccezione per questo, in genere non esiste alcuna "incorporazione" politica del margine da parte del regno centrale, sebbene, come conseguenza della diffusione della sua "cultura alta", vi sia un'interessante mancanza di correlazione tra le sovrastrutture cosmopolitiche e le infrastrutture materiali delle società in tutto il campo delle relazioni nucleo-periferia. Data la pervasività della mimesi galattica, l'ordine politico e cosmologico degli Stati maggiori è più o meno replicato oltre i loro confini attraverso un dominio più ampio di influenza effettiva rispetto a quanto potrebbero raggiungere i loro mezzi pratici di dominio; di converso, attraverso lo stesso segno mimetico, le società minori conoscono istituzioni di governo più sviluppate di quanto non possano generare le loro "basi economiche". "Una delle principali caratteristiche di una qualsiasi società collinare del Sud-Est asiatico che vive in simbiosi con le civiltà", ha osservato F.K. Lehman, "è la marcata disparità tra ciò che il loro sistema politico di sovravillaggio tenta di essere, sulla base dei modelli forniti dai suoi vicini civilizzati, e quello che le loro effettive risorse e capacità organizzative consentano di realizzare" (1967, p. 34). Tutto questo per dire che le nozioni convenzionali di coerenza sistematica della totalità socioculturale, cioè i paradigmi della "cultura" vista con le lenti dell'antropologia o del nazionalismo politico, che siano marxisti, durkheimiani, struttural-funzionalisti, materialistico-culturali, o qualsiasi altra cosa, supponendo come fanno in un modo o nell'altro che le forme politiche e spirituali di ogni data società siano riflessi di realtà sociali o materiali più fondamentali, siano incapaci di descrivere

lo sviluppo variabile delle determinanti strutturali nelle società situate nei sistemi politici galattici.

Siamo tornati all'inizio di questo saggio e a un tema ricorrente in questo libro: l'assunto insostenibile che le società siano tutte sole e auto-generatrici; e, di conseguenza, in quanto lasciate esclusivamente ai loro meccanismi interni, sviluppino compiutezze culturali funzionalmente coerenti. Ma le diverse società poste in sistemi gerarchici di nucleo-periferia non sono né isolate né generatrici di se stesse. Sono, piuttosto, strutturalmente interdipendenti nella misura in cui in alcuni aspetti significativi le loro forme cosmologiche e politiche non sono state create da loro stesse, e sono quindi, quelle forme cosmologiche e politiche, non determinate dalle infrastrutture assieme a cui capita loro di coesistere. Lo sviluppo non progressivo e non determinato linearmente è la norma strutturale nei sistemi politici galattici. E poiché, per quanto ne sappiamo, le società umane si sono situate praticamente sempre e dovunque in tali campi di interazioni nucleo-periferia, le nostre principali teorie sull'ordine culturale sono, per dirla in modo benevolo, bisognose di revisione.

Ugualmente degni di riconsiderazione sono i cosiddetti "imperi" premoderni i quali, in tutto il mondo, non sono governi extraterritoriali delle società colonizzate, quanto piuttosto sovranità predatorie, governate tipicamente da re in preda all'*hybris* da potenza divina che esigono tributi da regimi subalterni delegati – in altre parole, sistemi politici galattici come quelli qui descritti per le civiltà del Sud-Est asiatico. Tratti simili compaiono anche nelle pagine precedenti dedicate all'Africa e al Mesoamerica.

E il dibattito potrebbe estendersi fino ai famosi imperi dell'antichità del Mediterraneo e dell'Asia occidentale: Medi, Achemenidi, Seleucidi, Sasanidi, Parti, Egizi, Accadi, Assiri e simili, inclusi i Romani, in particolare durante il periodo repubblicano. Naturalmente variano in modo considerevole nella struttura, ma assumono tutti la forma di una regione centrale sotto l'amministrazione diretta del gruppo etnico dominante, i cui poteri e influenze culturali diminuiscono in proporzione alla distanza dal centro e inversamente rispetto all'autodeterminazione dei popoli periferici. Come è stato notato per l'Impero Romano – ed è vero anche per questi ordini galattici più in generale – i rapporti del centro con

i popoli subordinati vengono effettuati in modo separato, come fossero tanti accordi bilaterali; quindi, a differenza del governo uniforme degli Stati nazionali, questi imperi sono caratterizzati da forme eterogenee di sottomissione delle collettività periferiche al nucleo galattico (Ando, 2013, p. 13). Generalmente, tuttavia, l'effetto è un sistema composto di tre zone concentriche, il cerchio oltre il nucleo dominante costituito da sistemi politici di sudditi obbedienti a esso, e un'ulteriore regione in cui la sottomissione al centro è nominale e gli obblighi tributari sono minimi. Tuttavia, le pretese dei governanti galattici sono tipicamente di portata planetaria, immaginate come estendibili all'infinito lungo le direzioni cardinali, il tutto assumendo la forma di tre cerchi e quattro quarti. Per questi sistemi è del tutto normale che le conquiste culturali e i poteri cosmici del popolo dominante e dei loro famosi re siano rispettati ben oltre la loro effettiva presenza o autorità politica, generando così una disposizione dei popoli marginali verso il centro che può addirittura presagire l'usurpazione finale dei loro superiori di un tempo. In effetti, i fenomeni dinamici della nobiltà ascendente e della mimesi galattica, che coinvolgono una progressione culturalmente e politicamente dal basso, in quanto motivati dalla competizione all'interno di gruppi subordinati o dalla resistenza a gruppi dominanti, sono endemici anche nei regimi imperiali. La spinta verso l'esterno del centro dominante si trova così in posizione complementare rispetto a un impulso centripeto dei popoli periferici, producendo instabilità croniche in un sistema che – in quanto attivato dalla ricerca della sicurezza dei doni divini e generatori di vita – è sempre concepito altrove.

7

NOTE SULLA POLITICA DELLA REGALITÀ DIVINA

O ELEMENTI PER UN'ARCHEOLOGIA DELLA SOVRANITÀ

David Graeber

Questo saggio intende tracciare un filo conduttore tra i diversi contributi di questa raccolta; ma anche proporre nuovi spunti e possibili direzioni di ricerca. È un saggio sulla politica della regalità divina – così come sulle origini del principio stesso di sovranità, dal momento che uno dei temi principali è che i due concetti siano intimamente collegati.

Quello di "sovranità" è un concetto complesso e viene spesso usato semplicemente per riferirsi alla "autonomia nazionale", ma, come suggerisce l'etimologia, in origine si riferiva al potere dei re (sovrani). La sovranità nel senso di potere regale è sempre stata carica di paradossi. Da un lato, essa è in linea di principio assoluta. I re, se ne hanno la possibilità, insistono sul loro essere al di fuori della legalità o dell'ordine morale, e sul fatto che nessuna regola può essere loro applicata. Il potere sovrano è il potere di rifiutare ogni limite e fare quel che si vuole. Dall'altro, però, i re tendono spesso a condurre vite talmente circoscritte e imbrigliate da consuetudini e cerimonie, che a malapena riescono a fare qualcosa liberamente. Questo paradosso non è mai cambiato nel tempo. Persiste ancora nel particolare modo in cui immaginiamo lo Stato nazionale moderno, nel quale la sovranità è passata in linea di principio dal re a un'entità alla quale ci riferiamo come "il popolo", e che è visto simultaneamente (nella sua veste di "popolo") come la fonte di ogni legittimità, capace di insorgere nella rivoluzione e di creare un ordine costituzionale e giuridico completamente nuovo, ma anche (nella sua veste di semplice "gente") come coloro che sono del tutto legati e vincolati da quelle stesse leggi.

Il mio intento in questo saggio è cercare di ricondurre questo paradosso alle sue origini. Se definiamo la sovranità nel suo senso più ampio come la capacità di "dettar legge", sia letteralmente sia in senso figurato – cioè sia di infrangere a proprio piacimento tutte le regole condivise di legge, morale o proprietà, e così facendo uscire dall'ordinamento sociale imponendo nuove regole, sia semplicemente dando ordini arbitrari sostenuti con la minaccia di punizioni – allora le sue origini storiche si perdono nel tempo. Bisognerebbe di certo tornare indietro molto oltre l'avvento dei documenti scritti. Ma è possibile, io credo, fare ricorso al resoconto etnografico per creare un modello concettuale delle possibilità logiche, così come si sono sviluppate nei casi che effettivamente conosciamo.

I saggi raccolti in questo volume condividono almeno tre premesse comuni. La prima è che A.M. Hocart aveva ampiamente ragione nel sostenere che ciò che siamo arrivati a definire "governo" derivi originariamente dal rituale. La seconda è che il riconoscimento di questo dato ci costringe a riconsiderare radicalmente cosa intendiamo con entrambi. E la terza è che ciò che Marshall Sahlins ha definito "regalità straniera" fornisce la chiave di lettura ideale per poterlo fare. Per il momento, mi concentrerò sul secondo punto. Nonostante le occasionali posizioni contrarie, gli antropologi accettano ancora in gran parte il presupposto che ci sia una sorta di divisione inevitabile tra il cinico mondo della *Realpolitik* e gli eterei domini del rituale, che – perfino quando prendono la forma dei rituali di Stato – si presume consistano in dichiarazioni sul significato ultimo della vita umana. O che siano probabilmente le forme ultime di autorità. O visioni di un ordine sociale ideale. O qualche tipo di realtà alternativa "come se". Ma, in ogni caso, sempre e comunque su un piano diverso rispetto alla pragmatica dell'azione politica. Questa divisione tra rituale e politica permane in ogni caso, sia se si insiste sul fatto che il rituale regale esista in gran parte al fine di rafforzare l'autorità pragmatica (per esempio, Bloch, 1989), o su quello che l'autorità pragmatica esista in gran parte per consentire a coloro che ne sono responsabili di mettere in scena i rituali (per esempio, Geertz, 1980). In una certa misura, questa divisione è solo un effetto dell'ostinata persistenza, nella tradizione sia britannica sia americana, dell'assunto

teorico secondo cui la società e la cultura, l'azione e l'espressione, debbano essere trattate come livelli diversi della realtà umana, ed è quindi necessario sviluppare diversi tipi di strumenti teorici per capire ognuno di essi. Ma a essere onesti, non si tratta soltanto di questo. Spesso sono coloro che organizzano e realizzano i rituali a insistere su una simile divisione. Ciò può essere dovuto al fatto che ritengono che il rituale fornisca accesso a un'altra dimensione della realtà, come nel famoso caso del Tempo del Sogno australiano, o potrebbe essere dovuto al fatto che gli intellettuali incaricati di condurre tali riti – confuciani, brahmanici o rabbinici – abbiano sviluppato la propria teoria del rituale come rappresentativa di un tipo di universo ideale, un "come se", un universo "soggiuntivo" che si distingue dalla caotica e banale esistenza quotidiana (Seligman, Weller, Puett et al., 2008); ma qualunque sia la teoria di riferimento, i rituali sono sempre in una certa misura messi da parte, etichettati come diversi dalla vita terrena e, in termini pragmatici, è proprio la creazione e il mantenimento di questi quadri di contesto a essere la chiave del potere dei rituali.

In questo, almeno, i durkheimiani non avevano del tutto torto.

Tuttavia, è proprio nel rituale regale e nella politica che lo circonda che tali quadri sembrano rischiare maggiormente il collasso e, nei casi in cui collassano per davvero, lì dove è possibile, si potrebbe anche dire che il rituale in realtà è pratica politica con altri mezzi, ma solo nella misura in cui è possibile dire che anche la politica è pratica rituale con altri mezzi. Penso sia questo il motivo per cui le storie di Sir James Frazer riguardo l'uccisione dei re divini continuino a risuonare tra poeti, mistici e sceneggiatori di Hollywood dei giorni nostri. Uccidere è un atto simbolico di cui è semplicemente impossibile scrivere come fosse "solo" simbolico – poiché, qualunque cosa si possa o meno comunicare con il rituale, quando il rito del sacrificio si conclude, la vittima continua a essere morta.

Questo è il motivo per cui gli antropologi trovavano il regicidio rituale così avvincente in quell'epoca in cui si era soliti immaginare i popoli dell'antichità come immersi in una sorta di Tempo del Sogno poetico, e ciò spiega anche perché i più convinti nel mantenere una divisione tra espressione simbolica e realtà politica fossero così tenaci nel sostenere che cose del genere non fossero mai realmente

accadute, che i re non venivano mai realmente uccisi (per esempio, Evans-Pritchard, 1948, 1951). O in alternativa, nel caso fosse accaduto, simili azioni erano in realtà atti politici mascherati da rituale, anziché momenti in cui gli schemi collassano e semplicemente non è più possibile sostenere che ci sia una differenza tra i due. Ma in realtà, come hanno scoperto a loro scorno i praticanti della *Realpolitik* a sangue freddo, da Pizarro ai bolscevichi, uccidere il re è sempre, necessariamente, un atto mitico e rituale, a prescindere dal giudizio in proposito di chi esegue l'atto. Così come, allo stesso tempo, nessuno può affermare che non sia anche politico.

Questo saggio, quindi, non è solo un'esplorazione della politica della regalità, o addirittura della sovranità; è anche un'esplorazione di ciò che accade quando tali strutture implodono. Si potrebbe anche dire che è esattamente in questo che consiste la sovranità stessa: la capacità di sbarazzarsi delle strutture. Nella prima parte del saggio, quindi, intendo offrire alcune suggestioni su come inizialmente la sovranità potrebbe essere tracimata dalle cornici del rituale nelle quali era originariamente inglobata, permettendo così ai re divini di venire al mondo. Nella seconda parte, riprenderò una nozione che ho proposto per la prima volta nel mio saggio sugli Shilluk (cfr. capitolo 2 di questo volume): considerare cosa accade quando i re vincono definitivamente, o definitivamente perdono, quella guerra.

SOVRANITÀ CONTENUTA NEL TEMPO E NELLO SPAZIO

> *Claire*: Come sai di essere Dio?
> *Il conte*: Semplice. Quando Lo prego, scopro che sto parlando a me stesso.
>
> PETER BARNES, *La classe dominante*

È una premessa di questo volume, come ho già avuto modo di dire, che A.M. Hocart avesse ragione nell'argomentare che le forme di governo siano apparse per la prima volta nella sfera rituale, come parte di una più ampia politica di creazione, canalizzazione e mantenimento della vita, e solo più tardi siano arrivate a essere applicate a ciò che consideriamo il dominio politico. Come ha già sottolineato Marshall Sahlins in questo volume, le società di caccia e raccolta hanno re, anche se non sono di quelli mortali. I re

mortali erano modellati sugli dei e non viceversa. Ma che questo valga nel senso storico più ampio non significa che, per esempio, Frazer avesse altrettanto ragione nel presumere che tutta la politica umana fosse iniziata con la regalità divina: cioè il principio assoluto per cui alcuni esseri umani vennero considerati degli dei.

Potrebbe sembrare un nesso logico necessario, ma l'evidenza archeologica e storica non lo supporta in alcun modo. Ciò che sappiamo – e la nostra conoscenza è decisamente discontinua – suggerisce un percorso più lungo e tortuoso. Le prime prove che abbiamo di una marcata disuguaglianza sociale appaiano sorprendentemente presto, nel Pleistocene, durante il quale, nonostante il fatto che molte persone pare non venissero affatto sepolte, alcuni individui chiaramente straordinari erano non solo collocati nelle tombe, ma i loro corpi venivano adornati con enormi quantità di perline e altri materiali preziosi. Eppure, queste sepolture "principesche" (come le definiscono a volte gli archeologi) appaiono come casi isolati, spesso a distanza di migliaia di anni, e nonostante l'enorme quantità di lavoro umano che deve essere stato mobilitato per creare i loro costumi, non sembrano mai far risalire a nulla che assomigli a un regno o a uno Stato. Inoltre, la maggior parte di questi corpi risultano essere fisicamente anomali in qualche modo: alcuni erano estremamente alti, altri erano segnati dal nanismo, altri ancora avevano scheletri marcatamente deformati (Formicola, 2007), e c'è motivo di sospettare che le sepolture fossero intese tanto a contenere e neutralizzare il loro potere quanto a onorarli (molti, per esempio, sono sormontati da lastre di pietra molto pesanti). Nonostante il mito norreno, sembra improbabile che il Paleolitico abbia davvero prodotto un'aristocrazia ereditaria composta in gran parte di giganti, nani e gobbi. Possiamo solo fare delle supposizioni, ma l'apparizione di personaggi così insoliti in vesti sontuose ed elaborate, circa trentamila anni fa, in un tale magnifico isolamento, suggerisce piuttosto che quando si parla di "principi" dell'era Glaciale – come alcuni di questi individui sono stati definiti – qualsiasi potere essi potessero avere dovesse essere strettamente limitato nel tempo e nello spazio: forse anche a contesti rituali molto specifici (Wengrow, Graeber, 2015, pp. 604-605).

Tutto ciò non significa necessariamente che le prime figure principesche nella storia umana fossero, come suggerirebbe la let-

tura hocartiana, impersonificatori di divinità in rituali drammatici, la cui autorità iniziò a estendersi oltre la stagione rituale. Molte altre sono le interpretazioni possibili. Tuttavia, questa sarebbe certamente in linea con le prove, mentre, bisogna ammetterlo, le interpretazioni più recenti, invischiate come sono in categorie evoluzioniste, non lo sono. Inoltre, *ci sono* precedenti di società in cui i poteri che normalmente associamo al governo – e in particolare alla sovranità, intesa nel suo senso minimale, come il potere di emettere ordini e farli eseguire sotto la minaccia di una punizione – esistono solo in situazioni rituali, in particolare quando i partecipanti si ritrovano a impersonificare esseri metaumani. Solo che né loro né gli dei che impersonano arrivano a essere qualcosa di vagamente simile a Zeus, Jehovah, Vishnu o altre figure simili alla familiare immagine del "Re degli dei".

* * *

Quello che intendo suggerire è che, mentre è molto probabile che l'emergere dei poteri sovrani abbia seguito un percorso che va dalle divinità regnanti ai re divini, non è affatto detto che questo percorso sia stato diretto e lineare. È passato di certo attraverso un bel po' di stranezze e divagazioni. La regione che va dalla costa occidentale del Nord America alle Grandi Pianure ci fornisce, a mio avviso, l'immagine più verosimile di ciò che deve essere realmente successo. Qui si può assistere a una chiara progressione delle società (in California centrale, sulla costa nord-occidentale ecc.), da quelle nelle quali gli ordini diretti tra adulti (o, nel secondo caso, adulti liberi) vengono impartiti soltanto durante i drammi rituali in cui i mortali impersonano gli dei, al punto tale che a determinati personaggi di questi drammi ci si riferisce regolarmente come "poliziotti" che applicano le regole della cerimonia; a quelle in cui, come Robert Lowie sottolineò per primo (1948b, cfr. Wengrow, Graeber, 2015),[1] poteri specifici di polizia vengono assegnati (di solito a rotazione) a clan o a società guerriere durante i tre mesi della caccia e per la stagione rituale nel loro insieme, anche se la

1. Kroeber (1922, pp. 307-308) aveva fatto notare che le associazioni di culto californiane non avevano mai assunto le più ampie funzioni di polizia che svolgevano altrove nel Nord America.

società, per il resto dell'anno, ritorna al suo consueto ordinamento politico decentralizzato ed egualitario, in cui i capi tornano a dover fare affidamento su poteri di persuasione, di non costrizione, e "l'ex poliziotto" torna a non avere più voce in capitolo negli affari pubblici di chiunque altro.

La cosa davvero sorprendente riguardo ai poteri di comando che potevano essere esercitati solo durante i rituali, però, è che molto spesso venivano esercitati da figure comiche.

Alcuni esempi provenienti dalla California centrosettentrionale potrebbero rivelarsi esplicativi. Nelle società indigene californiane, con pochissime eccezioni, capi e altre autorità esplicitamente politiche – lì dove esistevano – non avevano poteri di comando o di punizione; né erano consentiti ordini espliciti dati o presi da adulti nella sfera familiare. Neppure i bambini venivano più puniti superata un'età ancora considerevolmente giovanile. La grande eccezione avveniva durante il grande Kuksu, o il rituale d'impersonificazione di Dio (Barrett, 1919; Kroeber, 1922, p. 307; 1925, pp. 364-390; Gifford, 1927; Loeb, 1932; 1933; Halpern, 1988), che si teneva nei mesi invernali. Durante le cerimonie Kuksu, i poteri cosmici si manifestavano agli umani mortali sotto forma di danzatori travestiti che addestravano i ragazzi più giovani nei rituali arcani, e ragazze e ragazzi più grandi nelle guarigioni, oppure partecipavano al rinnovamento dell'universo.

A prima vista, si tratta di esempi ben poco originali nell'ampio panorama dei rituali di impersonificazione degli spiriti molto diffusi in Australia, Melanesia e parti del Sud America, che prevedono complicati travestimenti, l'uso di rombi volanti per produrre suoni misteriori e terrificanti, e la messa in scena che i non eletti (giovani e molte donne) credano davvero di essere di fronte alla presenza di spiriti. Ma in questi drammi, gli spiriti non impartiscono quasi mai ordini. Per lo più si limitano a terrorizzare gli astanti (oppure i presenti fingono di essere terrorizzati, non è mai del tutto realmente chiaro chi inganni chi), per poi rivelare a un certo eletto la conoscenza rituale che permette agli iniziati stessi di interpretare a loro volta gli spiriti. Gli anziani che impersonano gli spiriti in alcune occasioni possono picchiare e redarguire gli iniziati, e dar loro degli ordini; ma questi iniziati sono bambini e il comportamento degli anziani è solo una versione più severa

o esasperata di come i genitori trattano normalmente i bambini piccoli. Ciò che vediamo nella California centrale è per molti aspetti del tutto diverso.

Lo spirito più importante era noto come Kuksu, o "Grande Testa", il dio che molto tempo prima aveva rivelato tutte le arti e le scienze agli umani. Eppure, almeno di uguale importanza erano i buffoni, una presenza fissa in molti rituali californiani. Si comportavano come ghiottoni, libertini e pagliacci; accompagnavano quasi tutti i rituali, non importa quanto solenni o importanti, mettendo in piedi imitazioni ridicole e scenette farsesche, prendendo in giro gli officianti, i musicisti e persino gli dei. Se ne parla molto in letteratura, ma se si sceglie accuratamente tra i resoconti delle cerimonie effettive, emerge una caratteristica sorprendente che è in gran parte sfuggita alle precedenti valutazioni. I buffoni erano anche le uniche figure, in quei rituali, come del resto nella vita californiana più in generale, ad avere il potere di emettere ordini diretti nei confronti di chiunque altro. O, per lo meno, erano gli unici a poter emettere ordini direttamente sostenuti da una minaccia di punizione, dato che i buffoni avevano anche il potere di imporre ammende o altre sanzioni in caso di comportamento scorretto. Poteva trattarsi di far rispettare le diverse norme e i regolamenti della cerimonia, ma il buffone poteva anche inventarsi le regole a suo piacimento, e qualche volta il "cattivo comportamento" poteva essere semplicemente ridere delle loro battute, poiché a differenza della vita normale, durante i rituali il ridere delle battute di un buffone era rigorosamente proibito. Durante i rituali di Pomo Kuksu, se qualcuno fosse scoppiato a ridere per le stramberie del buffone, questi – che come è stato detto svolgeva anche il ruolo di "sergente d'armi" per il rituale – era autorizzato ad attaccare (scherzosamente) il colpevole e poi riscuotere una multa (Barrett, 1917, pp. 417, 422; cfr. 1919, p. 457, n. 24).[2] Della danza del coyote Wappo, un altro rituale Kuksu, leggiamo:

2. Così tra i Maidu del Nord il maestro delle cerimonie impone "comandi" (Dixon, 1905, p. 253); nella descrizione di Loeb del rituale dei Pomo, il buffone o lo spirito-buffone ha il compito di multare i danzatori che commettono errori (1932, p. 50) o che ridono dei suoi scherzi (*ibidem*, pp. 5, 27, 110-112); sulle sanzioni per il ridere, si vedano anche Kroeber (1925, pp. 264, 450); Loeb (1933, p. 224); e Steward (1931, pp. 199-200).

> Mentre la danza era aperta alle donne, erano solo gli uomini a mascherarsi da buffoni. Questi ultimi ballavano nudi, con strisce sui corpi e argilla colorata sulla faccia. Facevano espressioni ridicole... Se un uomo (o una donna) rideva, veniva spintonato. In seguito, era tenuto a pagare una multa, organizzare un banchetto o fare qualsiasi cosa i buffoni pretendessero. (Loeb, 1932, p. 111)

In altre parole, gli ordini del buffone potevano essere completamente arbitrari e, in linea di principio, illimitati. Tra i rituali *hesi* dei Wintu, S.A. Barrett osservava che i buffoni *moki* altrove descritti (Loeb, 1933, p. 171) come "poliziotti" della cerimonia,

> hanno il privilegio di imporre una multa a chi fa qualcosa di contrario alle consuetudini, e in particolare a quelli che mostrano malcontento per la loro buffonaggine o si rifiutano di soddisfare le loro richieste. Pertanto, quando chiedono a qualcuno di cantare, questi deve obbedire o pagare una multa. Si dice che quasi tutti i canti individuali siano dovuti ai comandi dei buffoni. (Barrett, 1919, p. 458)[3]

I buffoni erano gli unici partecipanti al rito in grado di infrangere tutte le regole. Spesso svolgevano compiti camminando all'indietro, o a testa in giù. Ma creavano anche delle regole, e applicavano quelle esistenti. A volte i buffoni facevano entrambe le cose allo stesso tempo, come quelli Yuki, che dicevano agli iniziati di fare esattamente l'opposto di quello che dovevano, per poi imporre multe a chiunque fosse stato abbastanza sciocco da prenderli in parola (Kroeber, 1925, p. 187).[4] Era come se i buffoni fossero l'incarnazione umana del principio secondo il quale solo quelli non vincolati alle regole possono creare regole. I comandi del buffone dovevano essere estrosi – quindi, arbitrari – ma tali comandi erano anche gli unici comandi veri e propri che si potessero dare o ricevere nella maggior parte delle società californiane, poiché erano

3. In questo caso il comportamento del buffone sembra riecheggiare il comportamento degli spiriti sciamanici, che, almeno tra gli Shasta, esigono che gli sciamani cantino e minacciano punizioni se non lo fanno. Il nome *moki* è usato sia per il maestro di cerimonia sia per i buffoni. In altri casi i ruoli si sovrappongono.

4. "Danno a tutti indicazioni sbagliate su dove andare, che è il loro modo per dire che dovrebbero stare fermi. Se qualcuno realmente va dove gli viene detto, deve pagare" (*ibidem*).

gli unici che venivano fatti rispettare con la minaccia di una sanzione. Inoltre, dal momento che i buffoni non erano, a differenza degli altri officianti mascherati, identificati come specifici dei, essi sembrano rappresentare il principio divino in generale. Piuttosto che umani che impersonavano divinità, essi erano dei che impersonavano gli umani, e l'assurdità del loro comportamento era un modo di comunicare a noi quanto appariamo ridicoli agli occhi divini (Park, 1990, p. 270; cfr. Makarius, 1970; Hieb, 1972; Handelman, 1981).[5]

Ai fini di questo lavoro, però, ciò che conta è che il potere divino e arbitrario che i buffoni detenevano fosse strettamente limitato ai rituali. Alcune comunità californiane avevano i loro buffoni di villaggio; ma quei buffoni non avevano diritto di dare ordini in circostanze normali. In effetti, nessun altro l'aveva: le principali autorità tra i Pomo, Wintu, Maidu e i loro vicini, non importa se capotribù, sciamani o capi delle società iniziatiche, non avevano il potere di comandare gli altri. Inoltre, i buffoni spesso provenivano da una classe di vagabondi e mendicanti, cioè le ultime persone a poter essere considerate come detentrici di un'autorità di qualsiasi tipo, coercitiva o d'altro genere (Brightman, 1999).

I buffoni dei Pueblo analogamente incarnavano gli dei, fungevano da "poliziotti" durante i rituali, e avevano il potere di frustare e punire i bambini. I buffoni diventano qualcosa di più di un gruppo sociale autonomo, in questo caso, poiché ci sono società guerriere che combinano funzioni da poliziotto e funzioni da buffone.[6] Ma forse l'espressione più impressionante dei poteri di po-

5. "La chiave per capire questi spettacoli ludici – la loro oscenità, la loro mancanza di rispetto per la proprietà, e il loro disprezzo apparentemente irrazionale per se stessi – è semplice: dobbiamo considerarli non come esseri umani perversi, ma come dei che si fingono umani che ci mostrano quanto siamo stupidi agli occhi degli dei" (Park, 1990, p. 270).

6. "I buffoni pueblo servono come polizia durante le cerimonie per assicurare che la gente assista e che obbedisca ai tabù durante i periodi rituali. Ai buffoni può essere concesso un notevole potere sugli altri in questi periodi [...]. Tra gli indiani Pueblo i buffoni sono anche severi con i bambini, e vengono utilizzati come spauracchi. Indossando maschere e impersonando esseri soprannaturali, minacciavano di frustare bambini e di spaventarli in altri modi" (Norbeck, 1961, p. 209, citato in Crumrine 1969, p. 15, che fornisce un'analisi simile dei buffoni mayo). Analogamente, Elsie Clews Parsons scrive che "la società dei buffoni è pericolosa e incute paura. I buffoni sono autorizzati a fare come vogliono; sono punitivi e svolgono funzioni di polizia

lizia nelle mani dei buffoni si ritrovano tra i Kwakiutl, durante la Cerimonia del Pieno Inverno. Durante questa stagione rituale, la normale struttura sociale veniva sospesa, la gente prendeva persino nomi diversi, e la società si ritrovava a essere organizzata in base al diritto di interpretare determinati ruoli di danza nei grandi drammi rituali: i Danzatori Cannibali, gli Uccelli di Tuono, gli Orsi Grigi, le Orche Assassine, le Foche, i Fantasmi e, punto essenziale, i Folli (Boas, 1897, pp. 151-244; Curtis, 1915, pp. 156-158). Il sistema sembra per molti versi una trasformazione della sequenza gerarchica di alcune società di iniziazione, con l'aggiunta di ulteriori funzioni militari: molti dei danzatori sono espressamente considerati dei guerrieri, e questa struttura sociale alternativa entra in azione, sostituendo quella consueta, anche ogni volta che la società entra in guerra (Boas, 1899, pp. 101-102; cfr. Codere, 1950, p. 119).[7]

Il grado più alto durante la stagione rituale è rappresentato dall'Hamatsa o Mangiatore di Uomini, un essere umano di cui si è impossessato un terribile spirito cannibale e che deve gradualmente essere curato nel corso delle cerimonie. Ma sono i buffoni, i Danzatori Folli o *nutlmatl*, spesso supportati e accompagnati dagli Orsi Grigi, armati di grandi artigli d'orso – ad avere il compito di "polizia tribale durante il periodo invernale di aggregazione e cerimoniale" (MacLeod, 1933, p. 339). Secondo Boas:

> [I] "danzatori folli" sono anche i messaggeri e gli aiutanti dell'Hamatsa e aiutano ad applicare le regole che riguardano il cerimoniale. Il loro metodo di attacco è lanciare pietre contro le persone, colpendole con bastoni o, in casi seri, pugnalandole e uccidendole con lance e asce di guerra. (1897, p. 199)

Si dice che i Folli minacciassero o attaccassero chiunque inciampasse ballando (Morland-Simpson, 1888, p. 82; Boas, 1890, p. 67), ridesse o tossisse durante uno spettacolo (Boas, 1897, p. 240),[8] o erroneamente chiamasse qualcuno con il suo nome esti-

o di guerrieri" (1939, p. 131). Riguardo alle funzioni di polizia dei buffoni sudoccidentali in generale, cfr. Parsons, Biels (1939, pp. 499, 504); Whitman (1947, p. 15).

7. È probabilmente significativo che nelle società di danza invernali dei Kwakiutl del Sud documentate da Drucker (1940), i Danzatori Folli erano in gran parte assenti, tuttavia i danzatori "guerrieri" sembra avessero preso il loro posto.

8. Per altri esempi di punizioni per il ridere: Boas (1897, pp. 257-258, 374).

vo (*ibidem*, p. 250), o persino mangiasse troppo a lungo (*ibidem*, p. 551). Anche se gli informatori di Boas tendevano ovviamente a esagerare a volte per effetto teatrale ("Se qualcuno fa un errore nel ballare viene ucciso dal Nutlmatl" [*ibidem*]), i buffoni kwakiutl erano chiaramente personaggi molto più pericolosi dei loro cugini californiani. Al tempo di Boas, erano per la maggior parte guerrieri esperti, e anche molto più grotteschi. I Danzatori Folli erano vestiti di stracci, annerivano i loro volti o indossavano maschere con nasi eccessivamente lunghi. I loro nasi colavano di continuo e si agitavano se qualcuno li toccava o anche solo li menzionava. Si scagliavano muco l'uno contro l'altro. Facevano le cose all'incontrario e si infuriavano se qualcuno provava a correggerli. Fingevano costantemente di lanciare sassi contro la folla. Alcuni fingevano di pugnalarsi, usando vesciche di sangue finto per simulare le lesioni. Ma parte della loro distruttività non era simulata. "Sono armati di bastoni e pietre, che usano su tutto ciò che suscita la loro ripugnanza per ciò che è bello e ordinato", scrisse Edward Curtis (1915, p. 216); "Provano disgusto nel vedere l'abbigliamento pulito e bello", ha aggiunto uno degli informatori di Boas, "così lo lacerano e lo sporcano. Rompono canoe, case, pentole e contenitori; in breve, agiscono come matti in ogni modo possibile" (Boas, 1897, p. 201). Poteva succedere che un gruppo di Folli, in preda a una sorta di furia estatica, sporcasse tutto ciò che si trovasse a vista, riempiendo le abitazioni di lerciume e sterco, arrivando persino a demolire le case[9] (Boas, 1890, pp. 66-68; 1897, pp. 468-473, 506, 516, 564, 566-569; 1921, p. 1160; 1930, pp. 146-150; Curtis, 1915, pp. 215-216, 231-232).

Quindi, ancora una volta, quelli che non sono vincolati da alcun tipo di ordine – ma che, anzi, esprimono repulsione verso l'idea stessa di ordine – sono anche gli stessi incaricati di farlo rispettare.

La struttura sociale della costa nord-occidentale non era affatto egualitaria. Forse un terzo della popolazione deteneva titoli aristocratici, e in epoca pre-conquista circa un quinto erano schiavi

9. Dal momento che venivano successivamente obbligati a risarcire i proprietari per eventuali danni materiali, l'incarico era in realtà piuttosto oneroso. Per Goldman, i Danzatori Folli sono "forme inferiori di danzatori di guerra. I *nutlmatl* rappresentano la pazzia, lo stato selvatico, e il lato osceno della guerra e della distruzione" (1975, pp. 118-119).

(Donald, 1997).[10] Tuttavia, non c'era niente di simile a uno Stato, nessun apparato di regole. Gli adulti liberi non si impartivano comandi l'un l'altro, né tanto meno ordini supportati da minacce di violenza.[11] Nella vita ordinaria non vi era nulla di assimilabile a una "polizia tribale". Eppure, tra novembre e febbraio, quando una lunga serie di iniziazioni delle "società segrete" sfociavano nella stagione del "Cerimoniale invernale" di danze e potlatch, allora sembrava prendere piede anche l'autorità dei Folli.

A differenza dei buffoni californiani, non potevano dare ordini arbitrari a titolo personale; erano alle strette dipendenze del Mangiatore di Uomini, che era l'unico a poter impartire ordini.[12] Stiamo già iniziando ad assistere a un processo di divisione della sovranità. Il diritto di comando nella costa nord-occidentale apparteneva di fatto al "potere soprannaturale" (alla divinità in senso indistinto);[13] quando tale divinità si manifestava in forma umana, era nelle sembianze del folle Hamatsa, desideroso di carne umana. Ma per lo più Hamatsa produce soltanto rumori inarticolati; non era in grado di ordinare a qualcuno di fare qualcosa di diverso dal procurargli del cibo. Il Mangiatore di Uomini in questo contesto è una sorta di re straniero *manqué*, una pura forza di energia vitale che irrompe nel mondo dei vivi e che ha bisogno di essere domato; con la sola eccezione che, una volta addomesticata, la sua sovranità viene distrutta ed egli è reso nuovamente un

10. Uno dei ruoli dei Folli prima della conquista era stato quello di sacrificare e smembrare uno schiavo per il Mangiatore di Uomini (Boas, 1897, p. 61).

11. Infatti, non avevano nemmeno veri e propri capi. "Questi uomini e donne che di solito venivano indicati come 'capi', non erano titolari di incarichi politici in quanto tali. In realtà, potremmo dire che un detentore di incarico politico per come noi lo intendiamo non esistesse nella costa del Nordovest. I portatori del titolo erano alla guida o erano comunque importanti presso il loro gruppo parentale o residenziale. In molti villaggi invernali, i capi dei villaggi venivano in qualche modo ordinati dal più al meno importante, ma sebbene ciò desse al 'capo del villaggio' un considerevole prestigio e una qualche autorità rituale, conferiva poco o nessun potere o autorità di comandare veramente in quella che si è soliti pensare come l'arena politica" (Donald, 1997, p. 26).

12. "Quando un Hamatsa desidera ottenere cibo può mandare qualcuno a caccia o a pesca, e il suo ordine deve essere eseguito" (Boas, 1890, p. 64).

13. Secondo un successivo resoconto di Boas, i discorsi tenuti durante la Cerimonia Invernale invitano spesso a seguire "gli ordini dati dal potere soprannaturale" (1930, pp. 97, 124, 126-127, 166, 172), probabilmente riferendosi con quest'ultimo al divino in termini generici.

normale mortale. I Folli, per parte loro, sembrano completamente deprivati di qualsiasi potere autonomo di comando, e agiscono semplicemente come esecutori.

I Kwakiutl (come i Pueblo) sono già a metà strada rispetto alla condizione descritta da Lowie riguardo alle tante società delle Pianure, le quali durante i mesi estivi – un periodo in cui gruppi diversamente dispersi si riunivano per le prime grandi cacce al bisonte, e in seguito per i rituali della Danza del Sole – assegnavano poteri di polizia temporanei a certi clan o a società guerriere, permettendo loro di mantenere la disciplina nella caccia, di imporre risoluzioni arbitrarie alle dispute e di far rispettare i loro giudizi attraverso la distruzione di proprietà, percosse e persino in casi estremi l'uccisione dei ribelli, per quanto, durante il resto dell'anno, le controversie fossero risolte attraverso la mediazione e la polizia dell'estate precedente non avesse più potere di chiunque altro (Lowie, 1927, pp. 103-104; 1948b, pp. 18-19; cfr. 1909, pp. 79, 82, 89, 96-98; 1948a, pp. 40, 162, 325-326, 350; MacLeod, 1937; Provinse, 1937, pp. 344-353; Llewellyn, Hoebel, Adamson, 1941). Comunque sia, l'autorità suprema in queste società spettava in ogni caso ai consigli degli anziani. Ma nella stagione del rituale, "polizia" o "soldati" potevano agire con un discreto margine di discrezionalità e impunità – fermo restando in ogni caso un sistema di rotazione per garantire che nessun individuo o gruppo detenesse tali poteri per due anni consecutivi. Vi erano alcune tracce di associazione tra il potere della polizia e quello dei buffoni e dei "contrari" – scrivendo a proposito della sua ricerca sul campo presso gli Assiniboine, per esempio, Lowie osservò che alcuni informatori insistevano che la loro Società di Folli era solita detenere poteri di polizia nei mesi estivi (1909, p. 72) – ma finì poi per concludere che nonostante le frequenti convergenze tra l'azione dei buffoni e le funzioni di polizia attraverso le pianure, non vi fosse relazione sistematica tra i due.[14] In realtà, società guerriere, buffoni sacri o "contrari", e associazioni di polizia temporanee sembrano essersi completamente separati, e pare

14. "Il comportamento buffonesco e le funzioni di polizia occorrono in diverse combinazioni e non possono essere utilizzati per definire un qualche tipo di organizzazione degli indiani delle pianure" (Lowie, 1909, p. 98).

che nessuno più considerasse i poteri di polizia assegnati a gruppi specifici come incarnazione di qualunque sorta di potere divino.[15]

Possiamo osservare, quindi, tre fasi di una progressione logica:

1. (California) i buffoni come incarnazioni del potere divino, con una logica morale esterna e contraria alla società, che esercitano poteri arbitrari di comando e punizione, ma solo durante il corso dei rituali.
2. (Costa nord-occidentale) i folli come delegati del potere divino, con una logica morale esterna e contraria alla società, che esercitano poteri arbitrari di polizia durante le cerimonie che avevano luogo nella stagione rituale.
3. (Pianure) società temporanee di polizia, non più divine o esterne, ma armate di poteri arbitrari di esecuzione affidati loro nel corso della stagione rituale, ma non limitati ai rituali stessi.

Devo sottolineare che questa è una progressione logica, e non certo un tentativo di ricostruzione storica. Il reale corso degli eventi, con ogni probabilità, è stato molto più complicato.[16] Tuttavia, rappresenta il modo in cui il potere sovrano ha potuto, per così dire, tracimare oltre la sua cornice originaria, pur restando ancora rigorosamente limitato alla stagione rituale in modo tale da non poter soffocare e caratterizzare, come avviene nello Stato moderno, la totalità dell'esistenza quotidiana.

In effetti, il problema di Lowie era proprio cercare di spiegare perché questo non fosse successo. Il contributo di Lowie per la Huxley Memorial Lecture del 1948, "Alcuni aspetti dell'organizzazione politica tra i nativi americani" (1948b), riguardava pro-

15. "Durante la Danza del Sole i poliziotti erano incaricati del mantenimento dell'ordine dai Dakota, dai Crow, dagli Assiniboine, Blackfoot, Sansi, Iowa, Plains-Cree e dai Kansa; tra alcuni di questi gruppi la polizia supervisionava anche la conduzione del rituale della danza" (Provinse, 1937, p. 348). Spesso in questo specifico contesto il loro potere veniva assegnato dal sacerdote officiante o dal maestro di cerimonia, ma non sembra che i poliziotti in quanto tali fossero l'estensione di qualche essere metaumano.

16. Morfologicamente, le società delle Pianure, con la loro estrema variazione stagionale e concentrazione annuale per la caccia dei grandi mammiferi, sono probabilmente (nonostante la loro limitata dipendenza dall'agricoltura) più paragonabili alle società del Paleolitico di buona parte dell'Eurasia, mentre le società californiane e quelle della costa nord-occidentale sembrerebbero essere, almeno in confronto, più mesolitiche. Ma tali analogie sono sempre estremamente imprecise.

prio il motivo per cui gli Stati non erano riusciti a svilupparsi nelle Americhe e giungeva alla conclusione che gli indigeni americani avevano creato degli accordi istituzionali per garantire che ciò non accadesse. E c'è un buon motivo se questo suona come qualcosa di simile all'argomentazione di Pierre Clastres in *La società contro lo Stato* (1977), secondo cui la funzione di comando nella maggior parte delle società native americane (del Nord come del Sud) era costituita in modo tale che un qualunque potere arbitrario e sovrano – un'autorità che non potesse essere messa in discussione in quanto sostenuta in modo sostanziale dalla forza – non aveva alcun modo di svilupparsi. L'argomentazione di Clastres è in effetti elaborata a partire proprio dagli scritti di Lowie.[17] Clastres stesso termina il suo saggio come fa Lowie nella sua Huxley Lecture: concludendo che, dal momento che la funzione secolare dell'essere capo era stata progettata in modo da prevenire l'emergere di un potere assoluto di comando, questo tipo di potere poteva coagularsi solo nella sfera religiosa, nella profezia o in qualche simile rimando a un'autorità cosmica esterna (Lowie, 1948b, pp. 21-22; P. Clastres, 1977, pp. 183-186).

Per quanto ne so, nessuno ha mai sviluppato una teoria dell'origine profetica dello Stato. Presumibilmente perché ci sono davvero poche prove per supportarlo. Uno dei pochi ad aver preso seriamente la questione, Fernando Santos-Granero (1993), afferma chiaramente che questo tipo di autorità carismatica è notoriamente instabile, e che persino in quei luoghi in cui sembra essere stata istituzionalizzata, come tra gli Amuesha dell'Amazzonia peruviana, porta costantemente a una sorta di altalenante ascesa e caduta del potere sacerdotale, simile all'instabile modello gumsa/gumlao.[18] Nonostante ci siano esempi di profeti che fondano Stati

17. Nella sua prima esposizione di tale idea in *L'Homme*, Clastres riconosce il debito, sostenendo per esempio che il suo elenco di funzioni principali è tratto direttamente dal saggio di Lowie del 1948 (Clastres, 1962, pp. 53, 55, 58), ma questo debito è stato ignorato nelle successive riprese dirette o indirette del pensiero di Clastres (con alcune eccezioni: per esempio, Santos-Granero, 1993, Wengrow, Graeber, 2015). Quello che Lowie chiamava "libertarismo", Clastres lo definiva "anarchismo", ma nel contesto dei loro tempi, le due parole significavano praticamente la stessa cosa.

18. Santos-Granero suggerisce l'ipotesi che gli Stati emergano nel momento in cui i profeti si alleano con gruppi di guerrieri autonomi dando vita a lignaggi autoriproducenti. Ma, ancora una volta, questa è fondamentalmente una speculazione.

(Maometto è un esempio ovvio), tali eventi sono sorprendentemente rari nella storia umana.

Eppure, questa interpretazione può risultare vera se intesa in senso molto ampio. L'esempio principale che Clastres invocava erano i profeti Tupí-Guaraní che sradicarono intere comunità per andare alla ricerca di una "terra senza il male", in cui i dilemmi fondamentali della morte e della riproduzione sarebbero stati risolti e la divisione dei mondi tra dei e uomini disfatta (si veda anche H. Clastres, 1975). Questo tipo di visione utopistica, infatti, sembra essere alla base del progetto stesso della creazione dei regni e, più tardi, degli Stati. Io stesso ho notato l'analogia tra il ruolo dei profeti nuer e il *reth* degli Shilluk: si potrebbe dire che dove i profeti predicono una risoluzione totale dei grandi dilemmi dell'esistenza umana nel futuro, i re divini incarnano una risoluzione parziale di quegli stessi dilemmi nel presente, per cui le loro corti costituiscono una sorta di paradiso.

Questo significa forse che la regalità divina rappresenta la tracimazione finale del divino nel dominio umano, una sorta di definitiva frantumazione del suo contenimento rituale o stagionale? Credo sia vero solo in misura molto limitata. Di solito, parliamo solo di un paradiso incarnato estremamente fragile, e di dimensioni minuscole.

Per chiarire questo punto vorrei passare a un ultimo esempio nordamericano, il regno di Natchez in quella che è ora la Louisiana meridionale. Esso è considerato l'unico esempio non ambiguo della regalità divina a nord del Rio Grande.

La divina regalità dei Natchez

Nel 1739, il missionario gesuita padre Maturin Le Petit sostenne che i Natchez, che chiamavano se stessi Théoloël o "Popolo del Sole", erano gli unici Americani ad avere un sistema di credenze degno del nome di "religione".[19] La religione dei Natchez, osservò, aveva il suo fulcro su due enormi piattaforme di terra che dominavano il loro cosiddetto "Grande Villaggio"; in cima a una di esse

19. Sembrerebbe che "Natchez" fosse in realtà solo il nome di quello che i Francesi chiamavano il *grand village* in cui risiedeva il Sole.

c'era un tempio, in cima all'altra la casa del loro sovrano, noto come il Grande Sole, capace di contenere forse quattromila persone – cioè l'intera popolazione natchez dell'epoca. Nel mezzo trovava spazio un'ampia piazza. Il tempio conteneva immagini scolpite e una fiamma eterna, così come cesti che contenevano i resti carbonizzati dei primi sovrani e dei loro servi; la gente comune portava offerte agli antenati sepolti all'interno, ma a parte i quattro guardiani del tempio, solo i membri della famiglia reale potevano entrare:

> Il Capo di questa Nazione, che sa che non vi è nulla sulla Terra di più dignitoso di lui, prende il titolo di fratello del Sole. Per consentire ai due fratelli di conversare meglio, i Natchez sollevano un cumulo artificiale di terra, su cui costruiscono la sua capanna, che è della stessa tipologia costruttiva del Tempio. La porta è disposta a Oriente, e ogni mattina il grande Capo onora con la sua presenza il sorgere del fratello maggiore, e lo saluta ululando ripetutamente non appena appare sopra l'orizzonte. Poi dà ordine che si accenda il suo calumet; gli offre i primi tre soffi che disegna nell'aria; successivamente, alzando la mano sopra la sua testa e girando da est a ovest, gli mostra la direzione che deve seguire nel suo percorso... (Le Petit, 1848, pp. 269-270)

La descrizione di Le Petit si accorda con quella di molti altri. Abbiamo molteplici resoconti della procedura che accompagna il Grande Sole, come veniva normalmente chiamato, e i suoi parenti stretti, chiamati a loro volta Soli. "I loro sudditi, e persino i capi dei villaggi, non si avvicinano mai a loro, ma li salutano tre volte, producendo un grido, che è una sorta di ululato" – cioè, salutando il Grande Sole esattamente come lui stesso saluta il Sole ogni mattina. "Fanno lo stesso quando si ritirano, e nel ritirarsi camminano all'indietro" (Charlevoix, 1763, p. 315). Nessuno doveva mangiare con il Sole, né toccare alcun piatto o vassoio che lui avesse toccato; i suoi pasti erano preparati meticolosamente, coreografici; quando lasciava la sua casa, trasportato sulle spalle dei suoi guerrieri su di una lettiga, i suoi sudditi dovevano prostrarsi e gridare mentre passava.

Un'etichetta simile ma meno rigorosa circondava il Serpente Tatuato, fratello del Grande Sole e comandante militare, e la Donna Bianca, sua sorella maggiore, il cui figlio (essendo i Natchez di

discendenza matrilineare) sarebbe poi diventato il futuro Grande Sole. Tutti e tre, essi sottolineavano, avevano potere di vita e di morte sui loro sudditi. "Non appena qualcuno ha la sfortuna di non piacere a uno qualsiasi di loro, essi ordinano alle loro guardie, che chiamano *allouez*, di ucciderlo. 'Vai a liberarmi di quel cane', dicono loro, e vengono immediatamente accontentati" (*ibidem*). I Soli potevano anche disporre a loro piacimento dei possedimenti dei loro sudditi.

> La sottomissione dei selvaggi al loro capo, che li comanda secondo il più dispotico dei poteri, è estrema. Gli obbediscono in tutto ciò che egli comanda loro. Quando parla, ululano nove volte come forma di applauso e per mostrargli la loro soddisfazione, e se chiede la vita a qualcuno di loro, costui si presenta per consegnare la propria testa. (Dumont, in Swanton, 1911, p. 104)

Analogamente, secondo Le Petit:

> Le persone obbediscono ciecamente al minimo desiderio del loro grande capo. Lo considerano padrone assoluto non solo delle loro proprietà ma anche delle loro vite, e nessuno di loro oserebbe rifiutargli la testa. (1848, p. 271)

I Soli erano divini in ogni senso del termine. Erano letteralmente divinità discendenti di due figli del Sole, una raggiante coppia di fratello e sorella, giunti sulla Terra per stabilire la pace creando le istituzioni di governo – ed erano anche divini nel senso più ampio di poter agire con assoluta arbitrarietà e impunità. L'unico limite alle azioni dei Soli, in effetti, è che sembra fosse stato loro vietato di fare violenza ad altri Soli: i membri della famiglia reale, il cui numero ammontava probabilmente a venti, non potevano essere danneggiati in nessuna circostanza. Una conseguenza insolita era che i reali, e a quanto pare anche alcuni appartenenti ai più bassi gradi di nobiltà, potevano sposare solo cittadini comuni, dal momento che le mogli o i mariti dei Soli, insieme ai loro servitori e valletti, dovevano essere tutti messi a morte come segno di cordoglio al loro funerale, e questo sarebbe stato impossibile se fossero stati di pari rango. Il risultato era un sistema complesso di "regressione degli status": mentre i discendenti dei Soli femmine

rimanevano Soli, i figli dei Soli maschi scendevano di un grado a ogni generazione (allo stato di "Nobile", e in seguito "Onorato") fino a che i loro pronipoti tornavano di nuovo cittadini comuni. Le effettive dinamiche di questo sistema (complicato dal fatto che era anche possibile risalire i ranghi grazie ai risultati ottenuti in guerra) hanno tenuto gli antropologi impegnati per generazioni a cercare di capire esattamente cosa sarebbe accaduto nella pratica, nel caso in cui le prime tre classi si fossero ritrovate a corto di cittadini comuni da poter sposare (sul "paradosso dei Natchez", vedi MacLeod, 1924; Josselin de Jong, 1928; Haas, 1939; Davis, 1941; Hart, 1943; Quimby, 1946; Tooker, 1963; J.L. Fisher, 1964; Mason, 1964; Brain, 1971; D.R. White, Murdock, Scaglion, 1971; Knight, 1990; Lorenz, 2000, pp. 153-157).

I dettagli tecnici non ci riguardano.[20] Sarà sufficiente dire che la caratteristica divina dei Soli maschi veniva trasmessa, ma attenuata e solo fino a un certo grado.

Scandalizzati osservatori francesi notarono come le donne del matrilignaggio dominante potessero scegliere gli amanti a loro piacimento, ma allo stesso tempo ordinare che le teste dei loro mariti comuni venissero sbattute contro blocchi di legno nel caso avessero il minimo sospetto di qualche loro infedeltà; tali mariti, si osservò, assumevano arie da padroni di casa rispetto ai numerosi servitori, ma si chinavano come schiavi in presenza delle loro mogli, alla cui morte sarebbero stati a loro volta strangolati come il resto della famiglia. A tutti i membri della famiglia reale venivano assegnati dei servi fin dalla nascita, molti dei quali scelti tra bambini nati lo stesso giorno, i quali avrebbero dovuto formare parte della loro famiglia nella vita, e accompagnare il loro padrone o amante nella morte, insieme a qualsiasi "schiavo volontario" (Swanton, 1911, p. 100; Milne, 2015, p. 38) che si fosse unito alla famiglia successivamente.

20. Infatti, non vi è alcun motivo particolare per ritenere che le classi dei Nobili e degli Onorati potessero sposare solo cittadini comuni in primo luogo (MacLeod, 1924; Tooker, 1963; Mason, 1964), o che "Onorato" fosse una classe, del resto. Per quel che vale, trovo l'argomentazione di Knight (1990) secondo cui il sistema dei Natchez sia una declinazione del sistema dei clan esogamici del tipo che era probabilmente comune nella civiltà del Mississippi, e la ricostruzione di Lorenz (2000, pp. 153-157) di come il sistema avrebbe potuto funzionare, in gran parte convincenti. Il fenomeno della "regressione degli status" sarà discusso con maggior dettaglio nella parte finale di questo saggio.

Questo risulta quanto di più vicino alla sovranità assoluta si possa immaginare. Pare non vi sia alcun controllo sul potere regale, ma a leggere attentamente le fonti originali, emergono le prime discrepanze. Prendiamo per esempio la parola "Stinkard" (Puzzolenti). Nella letteratura antropologica, la classe dei cittadini comuni viene regolarmente definita "la Puzzolente", poiché le fonti francesi usano sempre questo termine, ma in realtà si è scoperto che questa parola era solo uno dei tanti modi in cui i nobili esprimevano disprezzo per la gente comune parlando l'uno con l'altro. Non veniva mai usata in presenza dei cittadini comuni stessi:

> La Nazione Natchez è composta da nobiltà e gente comune. La gente comune è chiamata nella loro lingua Michi-Michi-Quipy, che significa *Puant* ("Stinkard", Puzzolenti), un nome, tuttavia, che li offende, e che nessuno osa pronunciare davanti a loro, perché li metterebbe di pessimo umore. I *Puant* hanno un linguaggio completamente diverso dalla Nobiltà,[21] a cui sono sottomessi fino al sommo grado. (Du Pratz, 1774, p. 328, traduzione da Swanton, 1911, p. 108)

"Sottomessi al sommo grado", cioè, a meno che non si usasse una parola che a loro non piacesse.

Tali affermazioni apparentemente contraddittorie sono comuni nei primi resoconti europei sui regni lontani. Le si riscontra in forma analoga anche nelle descrizioni di corti in Asia, Africa e nelle Americhe. Analogamente al modo in cui gli osservatori europei sono soliti affermare che una certa popolazione "girava nuda" – per poi proseguire descrivendone i vestiti – allo stesso modo questi resoconti sono soliti insistere inizialmente sul potere illimitato,[22] "dispotico" del loro re – per poi continuare elaborando i suoi limiti (spesso decisamente considerevoli). Nel caso dei Théoloël, la confusione ha fatto sì che autori più recenti (per esempio, Hudson, 1978, p. 210, Lorenz, 2000, pp. 158-159, Balvay, 2008; Milne, 2015, pp. 33-38) concludessero che gli osservatori francesi – che erano, dopo tutto, leali sudditi del proprio Re Sole, Luigi XIV – fossero semplicemente confusi rispetto a forme

21. Questo pare non fosse vero, anche se c'erano alcune differenze nel vocabolario.

22. Come, naturalmente, era quello di Luigi XIV.

di deferenza che non erano loro familiari, e che le loro affermazioni sul potere assoluto del Grande Sole non avessero quasi nulla a che fare con i Natchez, ma costituissero semplicemente delle proiezioni della loro monarchia assoluta.

Questo non è del tutto falso. Certamente, in termini puramente politici, il potere del Grande Sole *era* fortemente limitato. I consiglieri di guerra ignoravano spesso il suo parere; la maggior parte dei sei distretti subordinati – anche i tre cui erano stati imposti membri della famiglia reale come governatori – praticava il commercio per conto suo e le politiche estere spesso contraddicevano completamente il re; un ordine regale di consegnare i ribelli avrebbe potuto essere semplicemente rifiutato (Lorenz, 1997). D'altra parte, però, non sembrano certo delle fandonie i molti resoconti di esecuzioni arbitrarie per capriccio all'interno del "Grande Villaggio" del re, o di servitori che si offrivano volontariamente come sacrificio per la morte di un membro della famiglia reale. Probabilmente George Milne ha ragione quando dice che i Francesi sembravano come ipnotizzati dallo spettacolo di un elaborato "teatro monarchico" lungo le rive del Mississippi (2015, p. 37); gran parte di ciò che accadeva nel Grande Villaggio aveva un carattere teatrale, escluso il fatto, ovviamente, che era un tipo di teatralità per cui se un personaggio moriva "sulla scena", poi di fatto era morto davvero.

Di conseguenza, il villaggio reale divenne sempre più piccolo:

> Il Grande Villaggio dei Natchez è attualmente ridotto a pochissime capanne. La ragione che mi è stata riferita è che i selvaggi, dai quali il Gran Capo ha il diritto di prendere tutto ciò che hanno, si allontanano il più possibile da lui; e quindi molti villaggi di questa nazione si sono formati a una certa distanza da questo. (Charlevoix, 1763, p. 312)

Ciò potrebbe aiutare a spiegare la contraddizione tra i racconti di estrema obbedienza e la riluttanza dei reali a usare il termine "Stinkard" in presenza dei comuni cittadini. Gli osservatori stranieri per la maggior parte non si spingevano mai fuori dal Grande Villaggio, un posto in cui restavano soltanto i Soli, i Nobili e i loro servi. Le uniche persone comuni che avrebbero potuto incontrare erano le mogli e i mariti dei reali, o le delegazioni in visita che sembravano periodicamente offrire contributi di carni e

prelibatezze scelte, e non avrebbe avuto senso, per i Soli, umiliare gratuitamente nessuna di queste persone comuni.

L'archeologia conferma che non solo gli insediamenti esterni erano più grandi del "Grande Villaggio", ma erano in realtà più ricchi (Lorenz, 1997, pp. 106-108, 2000, pp. 168-172). Inoltre, le relazioni tra centro e periferia sembra avessero assunto la forma dell'ostilità ritualizzata. Da una parte, ci viene detto che "i parenti del Sole considerano gli altri selvaggi come sporchi" (Swanton, 1911, p. 100); dall'altra, troviamo descrizioni di come le persone comuni, nel loro ruolo di guerrieri, ogni anno fingessero di tendere agguati, di catturare e prepararsi a uccidere il re, fino a quando un secondo finto gruppo di guerrieri interveniva per salvarlo (Du Pratz, 1774, pp. 319-320). In seguito, quegli stessi guerrieri si sarebbero uniti per coltivare uno speciale campo di mais del cui raccolto, successivamente, i Soli femminili avrebbero inscenato il furto.[23]

Che genere di potere aveva veramente, allora, il Grande Sole? E come possiamo descrivere questa società? La maggior parte della letteratura contemporanea è di scarso aiuto a riguardo. Persino coloro che considerano i resoconti francesi in buona parte una proiezione del loro stesso assolutismo, si accontentano, nella misura in cui affrontano la questione, di ricorrere al linguaggio evoluzionista tanto amato dalla maggior parte degli archeologi contemporanei e di descriverlo come un "dominio (*chiefdom*) complesso" (Lorenz, 1997; Milne, 2015, pp. 6, 10) – il che in realtà non ci dice molto tranne che si pensa che i Natchez dovrebbero essere considerati come organizzati in qualcosa di livello inferiore rispetto a uno Stato. Non è soltanto una lettura poco utile, bensì tende a oscurare

23. La finta battaglia era apparentemente una rievocazione di un evento storico durante il quale il Grande Sole era stato quasi catturato da una banda di guerrieri nemici, ma è difficile da interpretare se non come un promemoria di quanto la sua vita fosse alla fine nelle mani dei suoi guerrieri. Du Pratz fornisce una descrizione di due feste; questa citata, e un festival del raccolto di cui abbiamo diversi altri resoconti (redatto in Swanton, 1911, pp. 113-123). La prima festa, a marzo, corrispondeva all'equinozio e alla semina del mais, e la vittoria finale dei guerrieri dal piumaggio bianco del Grande Sole contro i guerrieri "nemici" dal piumaggio rosso guidati dal capo della guerra, il Serpente Tatuato, corrispondeva senz'altro anche alla transizione verso la metà dell'anno caratterizzata dall'attività agricola. I guerrieri continuavano la pantomima seminando e coltivando il campo speciale per il re, che veniva raccolto a luglio, e le donne Soli fingevano poi di scappare con il raccolto. Ai fini di questo lavoro, tuttavia, desidero solo sottolineare l'elemento dell'ostilità ritualizzata.

la caratteristica chiave di organizzazioni quali quella degli Shilluk, o dei Natchez, o ancora del regno di Merina per la maggior parte della sua storia: e cioè che la questione del potere sovrano del re (cioè la sua assoluta capacità di imporre la sua volontà in qualsiasi modo *quando era fisicamente presente*) e la questione del suo potere politico (cioè la sua capacità di influenzare gli eventi *quando non era fisicamente presente*) sono completamente separate. Innanzitutto, la capacità dei re di posizionarsi al di là e al di fuori delle leggi che sostenevano era sempre in linea di principio assoluta (anche se potrebbe non esserlo nella pratica).[24] Se un re non può, almeno in teoria, uccidere i suoi sudditi senza ragione, non si può certo dire che sia un re. Ma è notoriamente difficile per i monarchi esercitare tale potere in situazioni in cui non sono fisicamente presenti.[25] Il Grande Sole, quindi, sembra essere stato in una situazione del tutto simile a quella del *reth* shilluk: per lo più confinato in un villaggio costituito nello specifico dalle sue mogli e dai suoi servitori (e nel suo caso, i suoi fratelli e sorelle e i loro coniugi e servitori), presumibilmente insieme al variegato assortimento di criminali, orfani e fuggiaschi che di solito si raccolgono intorno a tali corti, all'interno delle quali il suo capriccio era legge, al di fuori delle quali la sua capacità di controllare il corso degli eventi era quasi interamente dipendente dalla sua astuzia ed esperienza politica.

D'altra parte, la capacità del Grande Sole di portare salute, prosperità e fertilità alla sua gente era del tutto indipendente da questa influenza politica. In effetti, ci sono diverse ragioni di credere che venisse considerata in diretta correlazione alla capacità

24. È sicuramente significativo, per esempio, che le leggi di cui a Du Pratz fu detto che erano state trasmesse dal fondatore del regno – "Non dobbiamo mai uccidere nessuno se non in difesa delle nostre vite; non dobbiamo mai conoscere altre donne oltre alla nostra; non dobbiamo mai prendere nulla che appartenga a un altro" (1774, p. 314) – sembrano essere proprio quelle che venivano con ogni probabilità ignorate dal Grande Sole e dai suoi parenti stretti. Devo sottolineare che in realtà nessuno ha mai realmente un potere assoluto in tal senso: ci sono sempre limiti che non vanno superati, per lo meno se si vuole evitare d'essere distrutti. Ma i re insistono abbastanza regolarmente che, in linea di principio, sono detentori di questo potere in ogni caso.

25. Anche i re della dinastia Tudor hanno avuto problemi a riguardo: il loro potere era così legato alla loro fisicità che per far accettare ai sudditi l'autorità delegata spesso dovevano affidarsi a membri della corte che erano noti per essere con loro nel più intimo contatto fisico possibile, come il famoso *Groom of the Stool* (vale a dire il nobile responsabile dell'igiene intima) di Enrico VIII (Starkey, 1977).

della gente comune di contenerlo. Secondo un racconto, il *Sancta Sanctorum* all'interno del Grande Tempio non era il fuoco eterno, ma una rappresentazione in pietra che era considerata il corpo pietrificato del primo legislatore. A quanto si racconta, quel Sole originario che era "stato inviato in questo posto per diventare il padrone della terra, era diventato così terrificante da far morire gli uomini semplicemente con lo sguardo; [così] per evitare che ciò accadesse, si fece costruire una capanna in cui entrò e si trasformò in una statua di pietra" (St. Cosme, in Swanton, 1911, p. 172; 1946, p. 779), un segreto che era noto solo ai Soli e ai loro più intimi confidenti. In altre parole, il Grande Sole, che regolarmente intercedeva con i suoi antenati nel tempio per portare i poteri della vita al suo popolo, nello stesso tempio teneva imprigionato il potere mortifero degli antenati, esattamente come il popolo cercava di contenere il suo, di potere mortifero, allo stesso modo. Ancora una volta, proprio come tra gli Shilluk, le divisioni tra il cielo e la terra erano mantenute, per quanto debolmente, tenendo in vita a ogni livello un'ostilità quantomeno potenziale.

* * *

Mentre la situazione dei Natchez potrebbe sembrare a prima vista lontana dal tipo di contenimento prudente dei poteri della polizia che abbiamo visto in California, nella costa nord-occidentale e nelle società delle Pianure, a un altro livello tutti questi casi possono essere visti come variazioni strutturali di un unico principio. In tutti i casi, il potere sovrano – il potere di violare i termini dell'ordine morale ordinario, di creare regole, dare ordini senza giustificazione e senza assumersene la responsabilità, sostenuti dalla minaccia di punizione – è detenuto dagli umani solo nella misura in cui si tratta di un'incarnazione, un'estensione, un riflesso o una delega degli esseri metaumani. In ciascun caso, inoltre, i contesti in cui tale potere può essere esercitato sono definiti con molta cura e, dal momento che separare qualcosa come "sacro" è sempre un modo per creare, preservare o mantenere il suo potere, questa stessa restrizione gioca un ruolo nel generare il potere di cui la sovranità è espressione pratica.

Vista in questo modo, la differenza tra i Kwakiutl e i Théoloël è perfettamente chiara. I Kwakiutl delimitano la sovranità divina

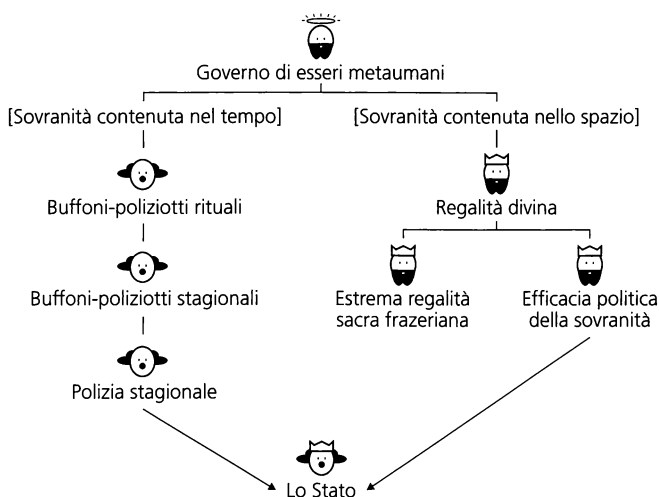



Figura 7.1 La "de-buffonizzazione" della sovranità.

nel tempo, assegnando poteri ai poliziotti Folli durante la stagione rituale, ma non in altre occasioni. I Théoloël, al contrario, contengono la sovranità divina nello spazio, limitandola all'arena teatrale del Grande Villaggio e all'area immediatamente circostante al corpo fisico del re. Se la polizia stagionale delle società delle Pianure rappresenta una parziale secolarizzazione del primo caso, allora anche le forme più familiari di regalità potrebbero essere considerate una parziale secolarizzazione del secondo. Eppure, questa secolarizzazione è sempre parziale. I re sono sempre sacri, anche quando non sono in alcun modo divini.

SULLA GUERRA COSTITUTIVA TRA RE E POPOLO

> Il sovrano non è vincolato dalle leggi.
>
> ENEO DOMIZIO ULPIANO

> Il governo è guerra civile.
>
> ANSELME BELLEGARRIGUE

In "La regalità divina degli Shilluk" (capitolo 2 in questo volume), ho suggerito che le monarchie – e, per estensione, gli Stati

moderni – siano contrassegnati da una sorta di guerra primordiale e costitutiva tra re e popolo, che precede perfino la distinzione che si vorrebbe fondativa di Carl Schmitt tra amico e nemico. È costitutiva nel senso che è attraverso questa relazione (antagonista) che si può dire che re e popolo si danno vita l'un l'altro. Questo è il motivo per cui anche quando un regno è fondato su accordi puramente volontari (come molti sembrano essere), è comunque strutturato come conquista o, come osserva Marshall Sahlins (capitolo 3), addirittura sulla reciproca conquista tra re e popolo.[26]

Nella regalità straniera, si potrebbe dire che la "pace sociale", la tregua in questa guerra che rende possibili regni stabili, prende la forma delle diarchie così meravigliosamente descritte nei saggi di Sahlins sui BaKongo e sui Mexica in questo volume (capitoli 3 e 4, rispettivamente). In esse, il controllo regale sulla vita dei sudditi è tipicamente accompagnato dal controllo popolare sulla terra e sui suoi prodotti, con le popolazioni indigene rappresentate dai sacerdoti della terra o da altre autorità autoctone dotate di potere rituale sul suolo. Tuttavia, penso che l'immagine della guerra tra re e popolo attinga da e sia espressione di una realtà strutturale ancora più profonda: la capacità di uscire dall'ordine morale per prendere parte a quel potere che è in grado di costituire un ordine è sempre per definizione un atto di violenza, e può essere mantenuto solo in quanto atto di violenza. La trasgressione non è di per sé necessariamente un atto violento, ma il tipo di trasgressione che diventa la base per un potere di comando sugli altri deve esserlo necessariamente. È una forma di compulsione che travalica ogni senso di responsabilità. Questa è anche la profonda verità sullo Stato moderno le cui inquietanti implicazioni Schmitt (1922) – il giurista tedesco a cui viene attribuito il merito di aver creato la base legale per i campi di concentramento nazisti – fu forse il primo a elaborare in maniera sistematica. Dire che uno Stato è "sovrano" significa collocare di fatto le sue massime autorità oltre qualunque responsabilità morale. Questa non è solo

26. Vale la pena ricordare che subito dopo il passaggio in cui gli Israeliti dicono a Samuele che desiderano avere un re "come gli altri", il profeta li avverte, profeticamente, che presto finiranno con il considerare la loro relazione con lui conflittuale (Samuele, 8,11-19).

guerra; è una guerra totale. Nella misura in cui il sovrano intende applicare il suo potere coercitivo a un'intera popolazione all'interno di un determinato territorio, non può che essere così. (L'unico limite in una guerra totale di questo genere è che il sovrano non può annientare l'intera popolazione, altrimenti la sua sovranità cesserebbe di esistere.) Da qui proviene, come ho evidenziato alla fine del saggio dedicato agli Shilluk, la tendenza degli Stati moderni a inquadrare i loro più grandi progetti in termini di una sorta di guerra che non si può vincere: la guerra alla povertà, al crimine, alla droga, al terrore e così via.

A volte, questo conflitto strutturale può diventare esplicito: l'immagine memorabile che ci ha dato Simon Simonse (1992, p. 204; 2005, p. 84) del re dei maghi della pioggia armato di fucile, che si difende da solo contro i suoi sudditi indignati, ne è un esempio drammatico. La storia è piena di occasioni in cui le cose effettivamente si riducevano alle armi: massacri, insurrezioni, ammutinamenti e regni di terrore. C'è sempre anche un continuum tra riti di ribellione, ribellioni effettive e rivoluzioni totali; come abbiamo potuto imparare (per esempio, Berce, 1976), quasi ognuna di queste azioni può inaspettatamente tramutarsi in una delle altre. Non sto dicendo nulla di nuovo a riguardo. Tutto questo è stato dibattuto e discusso infinitamente dagli storici per molti anni; ma ancora una volta, le prospettive e i materiali raccolti in questo volume suggeriscono che la guerra non sia affatto l'unico modo in cui il conflitto strutturale può svilupparsi. E anche quando lo fa, i conflitti armati, anche tra le nazioni, implicano sempre delle regole, e si potrebbe dire (come ho sostenuto per azioni di strada disarmate: Graeber, 2007c, 2009) che in ogni guerra ci sono sempre due livelli di conflitto: all'interno della cornice (dentro la quale ogni parte cerca di vincere), e in prossimità della cornice (dove si discute sulle regole dello scontro e, in sostanza, anche su ciò che significa vincere). Qui la sovranità è, ancora una volta, uno di quei punti in cui tali strutture implodono; il punto in cui i due livelli collassano l'uno nell'altro. Quando un re divino infrange le regole della morale convenzionale, sposa sua sorella o massacra i suoi fratelli, non è mai soltanto una mossa politica (anche se potrebbe essere una mossa politica aggressiva), è sempre simultaneamente una mossa metapolitica, un modo di spostare il quadro di riferi-

mento verso l'alto fino a un livello in cui è possibile dominare – e quindi combattere – oltre la natura delle regole stesse.

Capisco che possa sembrare complicato. La mia distinzione tra regalità divina e sacra intende in realtà fornire una modalità per orientarsi in questo territorio spesso controverso. Per questo il chiarimento potrebbe essere utile. Nel proporre l'utilizzo dell'espressione "re divini" per riferirsi ai monarchi che agiscono come divinità – cioè con arbitrarietà e impunità – invece che a quelli che sono effettivamente considerati "essere" divinità, non sto affatto suggerendo che i re non siano mai considerati di fatto dei (come vedremo, alcuni lo sono certamente), o che, storicamente, l'attribuzione dello stato divino, quando si verifica, debba essere considerata una sorta di elaborazione secondaria rispetto ad alcune pratiche. Penso che Hocart abbia sostanzialmente ragione nel dire che i poteri regali siano stati fondamentalmente modellati e visti come derivanti da quelli degli dei; anche se penso che il trasferimento dei poteri si sia molto probabilmente svolto in modi più tortuosi di quanto si è immaginato.

Ma non è questo ciò che intendo dire. Quel che *voglio* dire è che se si guarda alla letteratura sulla regalità divina così come la conosciamo dalla documentazione antropologica – vale a dire stando all'incirca agli ultimi cinquecento anni – ciò che colpisce davvero è fino a che punto non vi è relazione sistematica tra la *teologia* della regalità, cioè il livello in cui un monarca è o non è considerato un dio (o avatar o incarnazione di un dio, o sacerdote, profeta o rappresentante terreno di un dio ecc.) – e il punto fino a cui i re *si comportano* come tali. Paragoniamo a tal proposito il *reth* shilluk e il *kabaka* ganda. Il *reth* è esplicitamente considerato l'incarnazione di un essere divino: Nyikang. Ma nonostante sia in grado di esercitare un potere arbitrario e indiscutibile in linea di principio, i suoi sudditi sono attenti a non lasciare di fatto alcuna possibilità che egli possa farlo nella pratica. In Buganda, al contrario, persino i membri della famiglia del *kabaka* insistono nel dire che egli non è in alcun modo una divinità, ma solo un essere umano. Eppure commette "imprese" oltraggiose che lo collocano al di fuori della società mor(t)ale, è pur sempre in grado di emettere comandi e ordinare le esecuzioni con arbitrarietà e impunità, e persino, come un dio del tuono simile a Giove, di stare

alla porta del suo palazzo con un fucile e di colpire a caso persone qualunque per la strada.[27]

I due esempi, a tal proposito, non sono stati scelti del tutto a caso. Il contrasto tra la regalità shilluk e quella ganda ha lasciato a lungo perplessi gli osservatori. Lo stesso Sir James Frazer ne fu sconcertato. La sua scoperta degli Shilluk negli anni Dieci lo portò a credere che la maggior parte delle sue ipotesi più audaci sulla natura divina della regalità fosse stata confermata in modo inaspettato; eccitato, mandò uno dei suoi pochi studenti, un certo reverendo Roscoe, a indagare i Ganda – allora piuttosto noti in Inghilterra a causa delle testimonianze di Speke e Burton – come un secondo probabile caso. I risultati furono oltremodo frustranti. Era vero, scoprì Roscoe, che il *kabaka* veniva a volte chiamato *lubaale* o "dio", ma di solito quando faceva qualcosa di oltraggioso rispetto al quale solo gli dei avrebbero potuto farla franca, o quando sfidava direttamente le divinità saccheggiando i loro templi e "depredando le loro donne, bovini e capre" (Roscoe, Kaggwa in Ray, 1991, p. 49). Ma il *kabaka* non era stato reso oggetto di culto, né i periodici massacri rituali ai quali presiedeva vennero mai inquadrati in termini sacrificali. Inoltre, le storie reali affermavano che quei re che erano stati troppo audaci nello sfidare gli dei erano stati invariabilmente distrutti (Kenny, 1988, p. 611). Nonostante gli sforzi di far quadrare i risultati nel suo modello teorico, Frazer ritenne semplicemente che i casi non corrispondessero. Finì con il sentirsi così frustrato che era sul punto di abbandonare completamente l'idea della regalità divina (Ray, 1991, pp. 51-52).

In termini puramente sociologici, la differenza tra i due regni è ovvia. Il *kabaka* era forse molto più potente del *reth* shilluk, ma a differenza di quest'ultimo doveva anche fare i conti con una classe sacerdotale conservatrice e gelosa che non aveva intenzione di lasciarlo entrare nel suo pantheon. Di conseguenza, era un re divino in tutti i sensi tranne che nell'essere riconosciuto formalmente come tale. Ma casi come questi servono soltanto a sottolineare

27. Riguardo al dibattito sulla divinità del *kabaka*, si vedano: Roscoe (1911); Irstam (1944); Gale (1956); Ingham (1958, p. 17); Richards (1964); Southwold (1967); Kenny (1988); Ray (1991, pp. 39-50); Wrigley (1996, pp. 17, 126-128); Claessen (2015, p. 11).

che, quando si tratta della regalità divina, le domande di teologia esplicita (al contrario di quella tacita) sono nel migliore dei casi secondarie e, in ogni caso, sono probabilmente oggetto di dibattito piuttosto che di consenso, anche nei regni che rimangono completamente al di fuori dell'influenza dell'Islam, del Cristianesimo, del Buddhismo o, d'altra parte, del repubblicanesimo laico o del marxismo-leninismo.

* * *

Nella misura in cui la sovranità è precisamente lo spazio in cui le strutture che di solito separano rituale e politica, umano e metaumano, immanente e trascendente, tendono a collassare, questo è quanto ci si dovrebbe aspettare. È una delle disgrazie dell'umanità, come ho sostenuto, che anche i crimini più terribili – tra i quali l'omicidio di massa è il più importante – tendono ad assumere un carattere almeno potenzialmente numinoso e, per lo meno nelle giuste circostanze, li si può far passare per divini. Ma proprio così come la maggior parte degli atti profani può essere piegata a intenti cosmologici, così l'elaborazione del rituale stesso può diventare un'arma politica.

Da qui trae spunto la mia distinzione tra regalità divina e sacra. Ciascuna, si potrebbe dire, supera la stessa linea in direzione opposta.[28] I re cercheranno di trasformare atti di violenza arbitraria in segni di divinità; coloro che desiderano controllarli cercheranno di imporre restrizioni rituali sempre più elaborate che li riconoscono come esseri santi, ma, allo stesso tempo, rendono sempre più difficile per loro imporre la loro volontà in modi arbitrari. Se si concepisce la lunga guerra tra re e popolo come un gioco strategico (so che sto moltiplicando le metafore qui, ma posso solo implorare l'indulgenza del lettore), possiamo dire che i re, in generale, tente-

28. Per essere assolutamente chiaro, fornirò un esempio di ciò di cui sto parlando per ognuno dei due casi. Un esempio di atti profani piegati a intenti cosmologici potrebbe essere una situazione in cui un governante uccide i suoi fratelli e sposa sua sorella come atto di semplice convenienza politica, ma con il quale in ogni caso ribadisce che un re è un essere metaumano. O il caso in cui un colpo di Stato diventa un sacrificio rituale. Un esempio di rituale che diventa un'arma politica potrebbe essere quello in cui il principio secondo il quale il sangue del re non deve mai essere versato potrebbe non impedirne l'assassinio (può sempre essere strangolato), ma potrebbe limitare la sua legittimazione a porsi alla testa delle truppe in guerra.

ranno di incrementare la loro divinità, e il popolo, di renderli più sacri. Da questa prospettiva, molte delle classiche istituzioni della regalità divina, compresa la maggior parte di quelle rese famose da Frazer, potrebbero essere viste come mosse, come stratagemmi su una scacchiera concettuale, con il sovrano che tenta di escogitare la sua via d'uscita tra le varie forze schierate a contenerlo. Anche l'emergere di ciò che chiamiamo "Stato" potrebbe essere visto come uno soltanto dei possibili risultati di questa partita.

Normalmente, le parti non sono completamente discordanti. Ma i casi asimmetrici sono forse i più rivelatori, perché danno un'idea di ciò che c'è davvero in ballo. Per quanto detto, dividerò il resto di questo saggio in due sezioni, una che descrive come appaiono le cose quando un monarca subisce uno scacco matto, l'altra, che descrive i problemi di ordine nuovo che sorgono quando un monarca vince del tutto.

Quando i re perdono: la tirannia dell'astrazione

> Tutte queste antiche fantasie raggruppate, tutte queste ragnatele del cervello ruotavano attorno al vecchio re, il dio umano, che invischiato in esse come una mosca nella trappola del ragno, non riusciva a muovere un arto per via delle vesti del suo costume.
>
> SIR JAMES FRAZER, *Il ramo d'oro*

> Analogamente, anche il cerimoniale tabù dei re è apparentemente il massimo degli onori e la massima protezione loro accordata, propriamente invece è la punizione per tale elevazione, la vendetta che i sudditi si prendono su di loro.
>
> SIGMUND FREUD, *Totem e tabù*

> Tra gli assassini del re, spesso è difficile tracciare la linea che distingue tra quelli politici e quelli sacrali.
>
> STURE LAGENCRANTZ, *Il re sacro in Africa*

Abbiamo già visto un chiaro esempio di re arrancanti tra i *reth* shilluk, che, nonostante i loro sforzi periodici per creare un apparato amministrativo, finivano per lo più in balia delle loro mogli e dei capi villaggio locali, circondati da "carnefici regali" il cui ultimo compito era ucciderli. Dato che gli Shilluk rappresentano

la versione più prossima finora documentata di quella che potrebbe essere definita regalità sacra frazeriana, questo suggerisce che quest'ultima potrebbe essere essa stessa la forma (o almeno una forma) con cui si manifesta lo scacco matto.

Farò riferimento a questo caso in termini di "sacralizzazione avversa", vale a dire l'imposizione di restrizioni rituali su un governante come modo per controllare, contenere o ridurre il suo potere politico.

Per vedere in quanti si adattano a questo modello, potrebbe essere utile esaminare le caratteristiche che definiscono la sacra stirpe africana (Irstam, 1944; Lagercrantz, 1944, 1950; de Heusch, 1981, 1982a, 1997). Con Sture Lagercrantz si era cominciato a delineare un elenco abbastanza semplice di caratteristiche comuni, tabù sulla mobilità, sul regicidio e sull'incesto, ma da allora ci si è spinti a qualcosa che potrebbe essere riassunto come segue:

1. *Il re è un mostro sacro*, esterno alla società, spesso visto come una potente strega o stregone, un portatore di un terribile potere trasgressivo. Questo potere si esprime attraverso una rottura fondamentale con i precetti morali della parentela, tipicamente
   a) attraverso qualche forma di *incesto* (tipicamente matrimonio fratello-sorella, reale o simbolico), oppure
   b) attraverso qualche atto di *cannibalismo* (reale o simbolico).
2. *La salute e la vitalità del re sono legate alla salute, alla prosperità e alla fertilità del regno* (siccità e disastri naturali sono considerati segni del peccato o infermità del re); per questo:
3. *Il re è vincolato da molteplici tabù*: per esempio, gli è vietato attraversare l'acqua, vedere grandi masse d'acqua o, in alcuni casi, toccare l'acqua; queste restrizioni includono sempre limiti severi alla mobilità che culminano nel totale isolamento.
4. *Il re non può morire di morte naturale*: alcuni vengono sacrificati dopo termini fissati di quattro o sette anni; e se anche non vengono sacrificati, ma sono feriti, in cattive condizioni di salute o di forza, o in uno stato di impurità rituale, o se per qualche disastro (sconfitta in guerra, pestilenze ecc.) dimostrano poteri in dissolvimento che mettono in pericolo il regno, potrebbe essere richiesto loro di suicidarsi o, più spesso, saranno segretamente messi a morte.

Molti di questi aspetti sembrano essere solo versioni locali di principi più generali sulla regalità già discussi. Il primo punto è la forma particolare che il principio di sovranità, o regalità divina, assume in questa particolare tradizione. Il secondo è l'idea che il potere sovrano sia direttamente collegato alla salute, alla fertilità e alla prosperità della popolazione, e in quanto tale esiste quasi ovunque lì dove c'è un re o una figura simile a un re; Frazer ne ha raccolti infiniti esempi e questa connessione può essere osservata dalla Cina alla corte di Carlo Magno (Oakley, 2006, p. 93). Persino negli Stati Uniti uno dei migliori indici di rielezione di un presidente in carica è il numero e l'intensità dei tornado durante il suo mandato (Healy, Malhotra, Mo, 2010; Healy, Malhotra, 2013). Il terzo coincide con la regalità sacra come l'abbiamo definita. Il quarto articola la logica con la quale l'effettiva uccisione del re altro non sia, come lo stesso Frazer ha accennato, che il culmine della sua sacralizzazione avversa.

Quest'ultimo aspetto sembrerebbe corrispondere anche al materiale raccolto sugli Shilluk, tra i quali i re diventano trascendenti nel momento in cui l'odio popolare diventa il più intenso possibile.

René Girard, naturalmente, fornisce un'analisi psicoanalitica del perché il rancore e la sacralizzazione coincidano: la comunità proietta i propri rancori interiori su una singola figura che viene prima insultata e distrutta per poi, in un brusco rovesciamento, diventare oggetto di adorazione con implicito riconoscimento del suo ruolo, come capro espiatorio, nella creazione dell'unità sociale (Cristo è l'esempio principale di questo schema). Gran parte del recente dibattito sull'uccisione del re ruota infatti attorno al principio del capro espiatorio: fino a che punto cioè il re è visto come colui che si fa carico dei peccati e delle trasgressioni del suo popolo, e in qualche modo li elimina, sia attraverso i rituali di purificazione, sia attraverso il suo stesso isolamento o la sua morte (Simonse, 1992, 2005; de Heusch, 1997, 2005b; Quigley, 2000; Scubla, 2002, 2003, 2005). La domanda cruciale diviene quindi: si potrebbe dire che le "imprese" o le trasgressioni che pongono il re al di là della moralità lo rendano anche un potenziale capro espiatorio in attesa, cosicché, quando le cose vanno bene, può essere un'entità trascendente, ma quando volgono al peggio ritorna a essere un semplice criminale e l'oggetto legittimo di ribellio-

ne, sfida o sacrificio? Alcune di queste dinamiche sembrerebbero spesso in gioco. Ma ancora una volta, è possibile vedere il capro espiatorio semplicemente come una conseguenza inevitabile del fatto che i re sono sempre sia figure sacre che incarnano l'unità del loro popolo, sia soggetti politici. Si può altrettanto facilmente dire "questo è esattamente il modo in cui la politica intesa come gioco spietato si destreggia per forza in un regime di regalità divina", piuttosto che vedere in questo ribaltamento un qualche oscuro segreto nascosto dell'animo umano.

Una cosa sembra chiara: non possiamo dire che esista alcuna relazione di tipo meccanico o sistematico tra sovranità, capro espiatorio, regicidio e attribuzioni della divinità. Nelle società equatoriali descritte da Simonse (2005), i maghi della pioggia sono stati spesso uccisi durante la siccità dall'ira della folla, dopo una lunga partita fatta di bluff e abboccamenti. Erano chiaramente dei capri espiatori, ma non erano in alcun modo considerati divinità. Molti non erano nemmeno re. All'estremo opposto, in Sud Africa, la "regina della pioggia" di Luvale era considerata un essere divino in forma umana. Doveva essere fisicamente perfetta, e si pensava fosse immune alle sofferenze e ai disturbi umani; non si ammalava mai e non moriva per cause naturali; perciò ci si aspettava che, come pare facesse, ponesse fine discretamente alla propria vita prendendo del veleno dopo circa sessant'anni sul trono (Krige, Krige, 1943, pp. 165-167).[29] Eppure,

> non si crede che il suicidio rituale abbia alcun rapporto con il benessere generale del paese. Il popolo non dice che il paese soffrirà se i poteri materiali della regina vengono meno. Ma il suicidio rituale eleva la regina a divinità; solo con un atto intenzionale, non a causa della suscettibilità alle debolezze dell'uomo, ella può morire. (*Ibidem*, p. 167)

29. "Tra i Lovedu, la tradizione prevede che la regina non manifesti alcun difetto fisico, e che assuma il veleno non quando è divenuta oramai vecchia, ma alla fine della quarta iniziazione (*vudiga*) del suo regno" (*ibidem*, p. 166), ma in effetti ciò succedeva quando era ormai invecchiata, dal momento che il *vudiga* era "tenuto da tutta la tribù ogni dodici o quindici anni", anche se "un intervallo di venti anni non era considerato straordinario" (*ibidem*, p. 114), così un periodo di quattro *vudiga* andava da un minimo di quarantotto anni a un massimo di ottant'anni. Infatti, al tempo in cui i Krige scrivevano, c'erano state solo tre regine negli ultimi centoquaranta anni (*ibidem*, p. 165).

La regina della pioggia di Luvale, quindi, non era assolutamente un capro espiatorio. Né, in ogni caso, esercitava il suo ruolo in termini di potere sovrano. Tra i Rukuba della Nigeria, la santità del re è preservata quando, ogni quattordici anni, ogni impurità che lo affligge viene trasmessa a un vecchio che viene espulso dalla comunità e vivrà da mendicante per sette anni, per poi morire (Muller, 1980; 1990, p. 59). Questo re governava effettivamente, però. Tra gli Ewe del Togo, il "re" non governa affatto, ma è ridotto a un capro espiatorio; bandito in una foresta al momento della nomina, vi deve rimanere, celibe, compiendo rituali per la pioggia, fino a che dopo sette anni viene messo a morte, o prima, in caso di cattivi raccolti. Ci si riferisce a lui come a un dio (per quanto un dio cattivo) solo dopo la sua morte (de Surgey, 1990). Casi simili a questi possono essere enumerati all'infinito.

Se la relazione tra questi elementi è effettivamente contingente, la particolare configurazione che assumono in un contesto specifico non può che essere la risultante del gioco specifico delle forze storiche. Vale a dire, quella specifica configurazione dipende dal quadro politico in cui si realizza. Questo è ciò che intendo per politica della regalità. Il re rukuba si è ricavato a modo suo una posizione abbastanza forte; il re degli Ewe, ammesso che si possa definirlo tale, è caduto vittima di una sacralizzazione avversa quasi totale. Possiamo rivolgerci, allora, a uno dei più famosi esempi di regalità divina africana, quello dei Jukun della Nigeria, per avere un'idea di come ciò possa accadere.

* * *

Secondo la tradizione storica, il popolo jukun raggiunse la valle del fiume Benue intorno al 950, e il loro lignaggio dominante ancora vanta di provenire dall'Egitto o dalla Mecca (Meek, 1931, p. 22; Stevens, 1975, p. 186). Quello che a volte viene definito "Impero Jukun", con capitale la città di Kwararafa, raggiunse l'apice nel XVII secolo, dopodiché la sua espansione militare fu contenuta dalla resistenza ostinata, tra gli altri, degli egalitari Tiv a sud. Verso il XIX secolo, il regno subì anche forti pressioni dagli attacchi dei jihadisti del Nord, che saccheggiarono la loro capitale e li costrinsero a trasferirsi (Abraham, 1933, p. 10; Apata, 1998, pp. 79-81).

La loro trasformazione, durante questo periodo, fu così profonda che molti hanno iniziato a chiedersi se i Jukun fossero mai stati un impero militare (Afigbo, 2005, pp. 70-73), ma la più probabile interpretazione delle prove è che i Jukun fossero inizialmente il centro di un sistema politico galattico classico, ma che in seguito uno dei loro sovrani, una volta fallite le loro ambizioni militari, gradualmente li ridefinì meno come guerrieri stranieri e più come leader rituali di un popolo che si dichiarava autoctono e quindi possessore originario della terra (Isichei, 1997, p. 235; Afigbo, 2005, p. 72).[30] Nel processo, anche il ruolo del re fu trasformato: egli era in gran parte confinato nel suo palazzo, la sua persona era identificata con le colture e la fertilità agricola, e ogni aspetto della sua vita era regolato da elaborati tabù (Meek, 1931, pp. 126-133, 153-163). Sembra che per i re jukun fosse sempre teoricamente programmata la morte alla fine di un periodo di sette anni, ma, inizialmente, a meno che non avessero fallito come guerrieri, questo destino veniva sempre rimandato, e qualsiasi impurità invalidante potessero aver preso, veniva trasferita a uno schiavo capro espiatorio, sacrificato al loro posto (*ibidem*, pp. 139-144; Muller, 1990, pp. 58-59). Nel momento in cui cominciamo ad avere prove certe, vale a dire negli anni Trenta, questo rituale del capro espiatorio era già da tempo caduto in disuso. A quel punto era il re stesso a essere diventato un potenziale capro espiatorio; poteva essere giustiziato per un numero indefinito di ragioni, sia per fallimento del raccolto sia per violazione dei tabù (vedi anche Abraham, 1933, p. 20; Lagercrantz, 1950, p. 348).

Sebbene il re jukun non fosse mai stato definito un dio, ma semplicemente "figlio di un dio" (non viene mai detto con precisione di quale), e sebbene tutte le cose che circondano la divinità del re fossero, come spesso accade, lasciate nell'indeterminatezza o mantenute segrete, una certa idea di condizione divina sembra accordarsi con il tenore generale dei tabù che lo circondavano.

30. Devo sottolineare che questa è la mia personale ricostruzione; i primi storici coloniali videro i Jukun come un impero decaduto, e la maggior parte degli storici nigeriani contemporanei ritengono che siano sempre stati soprattutto una federazione spirituale, come aggiunge Afigbo (2005), con un gruppo centrale che rivendica lo status di autoctono come primo colono della terra. Isichei (1997, si veda anche Afolayan, 2005, p. 144) suggerì una graduale trasformazione da un potere bellico a uno rituale, sul modello del Benin, che, osserva, seguì un corso simile. Ho semplicemente sintetizzato queste opinioni.

Questo gli impediva qualsiasi contatto regolare con la sua gente. Il re raramente lasciava il suo recinto, e quando lo faceva, si trattava di situazioni predisposte con cura: nessuno poteva guardarlo direttamente o toccare qualcosa che aveva toccato; la maggior parte dei sudditi non poteva entrare in contatto diretto con lui, ma solo sperare di comunicare con lui attraverso il filtro di funzionari intermedi. Non solo il contatto tra il re e le persone, ma il contatto intimo di qualsiasi tipo tra il re e il mondo circostante doveva essere proibito, nascosto o negato:

> I capi e i re jukun [...] non dovrebbero soffrire le limitazioni degli esseri umani ordinari. Non "mangiano", non "dormono" e non "muoiono" mai. Non sono solo cattive maniere, ma un reale sacrilegio usare tali espressioni quando si parla di un re. Quando il re mangia lo fa in privato, il cibo gli viene offerto con lo stesso rituale usato dai sacerdoti nell'offrire sacrifici agli dei [...].
>
> Il re jukun non deve mettere il piede a terra o sedersi a terra senza tappetino, forse perché è un dio dell'Aria Superiore o perché il suo potere potrebbe sfuggire nel terreno e distruggere i raccolti[31] [...]. È un tabù che il re raccolga qualcosa da terra. Se un re jukun fosse caduto da cavallo, sarebbe stato, in passato, messo a morte. Essendo un dio non si può mai dire di lui che è malato, e se una grave malattia si impossessa di lui, viene silenziosamente strangolato. (Meek, 1931, pp. 126-127)

In tutti i casi in cui il corpo regale era prossimo o veniva in contatto con il mondo fisico – cibo, escrezione, sesso – non soltanto l'azione avveniva in segreto, ma doveva essere trattata come se non si fosse verificata affatto (escrementi, capelli o ritagli di unghie, sputi, persino impronte di sandali, dovevano essere nascosti). Il re non poteva toccare direttamente la terra, e veniva spesso definito uno spirito arioso: quando dormiva o moriva, si diceva che "tornava nei cieli".

Per quanto persistesse la nota ideologia del potere assoluto del re,[32] ci sono pochi elementi riguardo alle esecuzioni arbitrarie o

31. È spesso difficile nel testo di Meek distinguere tra un resoconto e una speculazione, ma tutto ciò sembra radicato nelle idee dei Jukun, come vedremo.

32. Meek nota che "il sistema di governo jukun è, almeno in teoria, di natura altamente dispotica" (*ibidem*, p. 332), ma sottolinea che in pratica ciò non era assolutamente vero. "Se i raccolti erano buoni, le persone erano preparate a sopportare

ad altre espressioni di comportamento violento. Invece, la rabbia regale era vista come pericolosa di per sé:

> È una cosa disastrosa, inoltre, che il re jukun vada su tutte le furie, puntando il dito contro un uomo o colpendo il terreno con ira, perché così facendo scatenerebbe sulla comunità la rabbia degli dei presenti nella sua persona, e l'intera terra verrebbe infettata da piaghe. Se il re perdesse la calma, i responsabili porgerebbero immediatamente le loro scuse e prenderebbero provvedimenti per indurlo a ricomporsi o cancellare la sua frettolosa parola o gesto. Chiederebbero a uno dei figli delle sue sorelle, seguace del re, di avvicinarlo e calmarlo, e convincerlo a immergere le sue dita in acqua per purificare o meglio spegnere il "fuoco della sua mano", e quando questo rito fosse stato eseguito, l'accolito si sarebbe ritirato, spazzando il terreno di fronte al re, nello stesso modo in cui un sacerdote si ritira quando ha offerto il sacrificio agli dei offesi. (*Ibidem*, p. 128)

Questo passaggio offre uno scorcio particolarmente vivido della relazione intima, anzi, mutualmente costitutiva, tra violenza e sacralizzazione. I re jukun potrebbero anche non essere dei, ma portano in sé un elemento divino, identico al loro potere di comando, o sovranità, e che risiede nel cuore e nel braccio destro (Young, 1966, pp. 147-149). Ogni nuovo re acquisisce questo potere mangiando il cuore polverizzato del suo predecessore, mescolato alla birra, durante la sua incoronazione; la mano destra del vecchio re viene inoltre conservata come un amuleto (Meek, 1931, p. 168; Muller, 1981, p. 241). Questo è presumibilmente il motivo per cui il puntare il dito è considerato particolarmente pericoloso. Distrugge i raccolti. Ma in senso più ampio il re – quantomeno, il suo elemento umano, non divino – *è* il raccolto: durante le apparizioni pubbliche viene regolarmente salutato come "il nostro grano, i nostri fagioli, le nostre arachidi" (Meek, 1931, pp. 129, 172; Young, 1966, pp. 149-150).[33] E se i raccolti sono scarsi per

una quantità moderata di tirannia. Ma un'eccessiva tirannia avrebbe portato a una richiesta di morte anche se i raccolti fossero stati buoni" (*ibidem*).

33. "Quando il re si ammalava, o era infermo, o rompeva i tabù regali, o si rivelava sfortunato, veniva segretamente messo a morte. Se a un qualche re, nei tempi antichi, fu permesso di morire di morte naturale non possiamo saperlo" (Meek, 1931, p. 165), ma "quando un re jukun muore (anche se è stato segretamente ucciso a causa di una carestia) è comunemente detto che ha abbandonato il mondo ed è tornato nei cieli a causa della malvagità degli uomini" (*ibidem*, p. 131).

troppo a lungo, invece di crescere rigogliosi e propizi, il re stesso può essere ucciso; contestualmente si dice – come si dice sempre quando muore un monarca – che ascende al cielo e diviene un dio a causa della malvagità del suo popolo (Meek, 1931, p. 131; Young, 1966, p. 148).

Tutto ciò richiama chiaramente la curiosa dialettica di ostilità e sacralizzazione che abbiamo già visto nei miti e nei riti che circondano il *reth* shilluk. Nyikang e i suoi immediati successori, ci viene detto, non sono morti; ascesero al cielo e divennero divinità disincarnate come conseguenza del rancore del loro popolo. Tra i Jukun, *tutti* i monarchi fanno questo.

Tuttavia, il cerimoniale che circonda il re suggerisce anche che tali affermazioni cosmologiche sono esse stesse espressioni di una verità più profonda, iscritta nella natura stessa dell'etichetta formale, della deferenza gerarchica e dei gesti di rispetto. Ricordiamo che le formalità che circondano il re jukun sono semplicemente versioni più elaborate di quelle che circondano i capi e gli anziani, da un lato, o gli dei, dall'altro. Infatti, nei loro elementi più basilari, si può dire che tali formalità possiedono certe caratteristiche strutturali comuni che possono essere osservate dovunque nelle forme di deferenza formale – anzi, nella natura stessa di ciò che chiamiamo "formalità". Ho offerto un'analisi di queste caratteristiche strutturali in un lavoro precedente (Graeber, 1997); qui posso solo offrirne un breve riepilogo.

In sostanza, l'argomento è che ciò che gli antropologi hanno tradizionalmente chiamato "relazioni scherzose" e "relazioni di evitazione" sono forme semplicemente estremizzate di un tipo di familiarità ludica e di rispetto formale, che potrebbero essere considerati tra gli elementi costitutivi universali della socialità umana. La deferenza tende a manifestarsi non solo da parte dell'inferiore distogliendo gli occhi, o evitando il contatto con il superiore (gesti generalmente accompagnati da sentimenti di vergogna), o nel fatto che il superiore rimane relativamente libero di impegnarsi o avviare tale contatto se lo desidera, ma anche dalla soppressione di qualsiasi riconoscimento dei modi in cui i corpi, e in particolare il corpo del superiore, sono in relazione con il mondo che li circonda, per cui, come Bakhtin (1984, cfr. Stallybrass, White, 1986; Mbembe, 1992) esprime in modo così appropriato, i confi-

ni tra i corpi nel mondo diventano permeabili o sono interamente messi in discussione. Questi di solito includono mangiare e bere in determinate condizioni, ma quasi sempre includono rapporti sessuali, gravidanza e parto, escrezione, muco, mutilazione, mestruazioni, morte e decomposizione, flatulenza, ferite suppuranti e così via. Esiste un enorme grado di variazione culturale rispetto a quali tra questi sono da considerarsi i più scioccanti e quali invece più tollerabili in una determinata situazione; e, come Norbert Elias (1939) ha dimostrato con tanta cura, i confini della vergogna e dell'imbarazzo possono avanzare e ritirarsi nel tempo. Ma ancora adesso, la lista di base rimane ovunque la stessa. E gli argomenti considerati vergognosi e repressi in un contesto sono esattamente quelli a cui si fa proprio riferimento quando si fanno battute volgari, e che vengono alluse nelle "relazioni scherzose",[34] che non sono tanto relazioni divertenti, quanto piuttosto messe in scena di una giocosa competizione egualitaria, in una sorta di inversione sistematica del principio di evitazione. In tali relazioni, quella superiorità gerarchica si trasforma invece in un costante rimpiattino – una lotta a volte letterale nel fango – in cui la stessa materialità dell'interazione, la mancanza di confini chiari tra i corpi, enfatizza anche il carattere temporaneo, momentaneo, di ogni vittoria.[35]

Essere sacro, come ci ricorda Émile Durkheim, significa "essere messi da parte", che è anche il significato letterale della parola tongana "*tabu*". "Non essere toccato." Costituendo l'oggetto della deferenza gerarchica come una cosa a parte, e quindi almeno tacitamente come entità perfettamente autonoma e disincarnata, fluttuante sopra il letame e il fango del mondo, tali tabù rendono di fatto quell'oggetto un'astrazione. Quindi ha senso che ai re e agli dei si renda omaggio in modi simili. Ma la logica della deferenza aiuta anche a spiegare un paradosso apparente: che più un superiore è esaltato, quindi più messo da parte da ciò che lo

34. Vorrei sottolineare che le "relazioni scherzose" della varietà antropologica classica spesso non sono poi così divertenti; tendono a implicare il combattimento o insulti diretti ("diamine, fai schifo!") più che le battute spiritose, anche se si potrebbe obiettare che le battute spiritose siano la stessa cosa in una forma attenuata.

35. Dovrei anche affrettarmi ad aggiungere che non sto suggerendo che tutti i comportamenti umani possano essere posti su un continuum tra scherzi ed evitazione; è un asse tra tanti.

circonda, inclusi i suoi inferiori, più è visto anche inglobare gerarchicamente quegli stessi inferiori. Perché "l'astrazione" in tali situazioni ha sempre un duplice significato. Non si riferisce solo alla disincarnazione; significa anche essere, per così dire, spostati verso l'alto sulla scala tassonomica.

Lévi-Strauss parlava di "universalizzazione" contro "particolarizzazione" (1966, p. 161). Basterà un semplice esempio: considerate la differenza nella nostra società tra l'uso del nome e del cognome. Un nome (Barack) è solo tuo, ed è quindi usato per esprimere familiarità; un nome di famiglia racchiude una pletora di nomi primi, ed è quindi più generico, quindi più formale e rispettoso (Mr. Obama) – e naturalmente un titolo (Signor Presidente, ecc.) è ancora più in alto nella scala tassonomica, quindi ancora più deferente.[36] In questo senso, il linguaggio dei "metaumani" di Marshall Sahlins è decisamente adatto. Le divinità sono spesso viste come forme quasi platoniche: il Maestro dei Sigilli è anche la forma generica di tutti i sigilli, che sono solo segni nel loro genere. Anche qui è in gioco la stessa tacita logica. Consideriamo la convenzione comune sul re sacro "senza macchia" o "fisicamente perfetto". Come notato nel capitolo 2, l'idea stessa di perfezione fisica è di per sé una specie di paradosso: può una persona incarnare così perfettamente la generica forma umana ma essere distinto dagli altri umani come unico?

In che modo tutto ciò si riferisce alla sovranità?

Bene, se non altro, penso che ora l'opposizione tra buffoni e re dell'ultima sezione inizi a farsi molto più chiara. Nel mio saggio originale (Graeber, 1997), ho sottolineato come la grande "riforma delle buone maniere" nella prima Europa moderna possa essere considerata come una generalizzazione delle relazioni di evitazione, connessa all'ascesa dell'individualismo possessivo, che poneva tutti come autosufficienti all'interno del cerchio e del perimetro della propria proprietà: per cui tutti dovevano a quel punto rivolgersi a tutti gli altri come una volta gli inferiori si rivolgevano

36. Questo *non* vuol dire che parliamo sempre della relazione del (profano) individuale e del (sacro) cerimoniale nel rituale che circonda i re sacri, come tendeva ad assumere l'antropologia struttural-funzionalista, ma piuttosto che quella relazione è una forma specifica di questa più generica relazione di particolarizzazione e universalizzazione.

ai signori feudali. Tutto ciò era l'esatto opposto di quella generalizzazione festiva delle relazioni scherzose che Bakhtin chiamava "il carnevalesco". (Ovviamente, questa equiparazione non è perfetta. C'è sempre uno scarto – donne, poveri, alcune sottoclassi razziali – di cui l'individuo possessivo evita anche di parlare in situazioni formali, nello stesso modo in cui si finge di non notare quando il proprio superiore tira su col naso o lascia un peto.) Ma l'opposizione tra buffoni e re è diversa. Normalmente, le relazioni scherzose e di evitazione avvengono tra individui o, a volte, tra gruppi. Si potrebbe dire che il buffone sovrano è un individuo che intrattiene una relazione scherzosa assolutamente con tutti; il re sacro, in modo analogo, è in una relazione di evitazione con tutti gli altri. Quindi, nel primo caso, la violenza essenzialmente insita nella natura della sovranità è selvaggiamente esagerata, in una sorta di finto caos che nasconde in realtà il mantenimento di una certa forma di ordine (i buffoni si sdoppiano come polizia); nella seconda, è largamente eufemizzata, insieme a tutte le funzioni corporee che i buffoni amano notoriamente celebrare – sebbene, in realtà, la forma dell'eufemizzazione possa diventare essa stessa una forma insidiosa di violenza: poiché l'unico modo per rendere un essere umano un'astrazione completa, un'idea che si chiude in sé e si separa da relazioni materiali, è distruggere completamente il suo corpo (sacralizzazione avversa portata al suo ultimo stadio).

* * *

Si potrebbe dire che tutta la procedura ha in sé un elemento di potenziale violenza. Quando i ricchi e i potenti si sentono completamente umiliati (a volte capita), di solito succede perché sono stati scoperti in una scandalosa violazione del protocollo o del decoro. Ma, chiaramente, non tutta la sacralizzazione è avversa. I sistemi di devozione generalmente tendono a operare decisamente a vantaggio di coloro che sono ossequiati. Ribaltare un simile sistema a proprio svantaggio è una pratica insolita. Succede quasi solo ai monarchi di qualche tipo, o ad altri che sono all'apice di una sorta di gerarchia. Ma perché, allora, gli succede?

Nel caso jukun, il re sembra essere stato retrocesso da signore della guerra a una sorta di feticcio, i cui poteri secolari, nell'arco di tempo del loro esercizio, sembra fossero del tutto surclassati

da quelli di diverse donne di palazzo (in particolare la madre e la sorella del re, che avevano la propria corte e osservavano tabù simili ma non venivano mai uccise), da un consiglio direttivo e da un intero schieramento di sacerdoti e funzionari (Meek, 1931, pp. 333-345; Tamuno, 1965, p. 203; Abubakar, 1986). Qualsiasi tentativo del re di esercitare il suo potere "assoluto" in modo troppo aggressivo, secondo Meek, avrebbe portato coloro che lo circondavano a sostenere che avesse violato dei tabù e a ordinare che fosse strangolato nel sonno (*ibidem*, p. 333).

In questo caso, la regalità sacra frazeriana era una conseguenza del declino politico. Potrebbe essere una tendenza più generale? È molto difficile esprimere un giudizio, perché ci sono stati pochi tentativi di guardare il fenomeno in una qualsivoglia prospettiva storica più ampia. I riscontri che esistono sono certamente suggestivi. Kajsa Ekholm (1985a, anche 1991, pp. 167-178), per esempio, fece un esame dettagliato delle testimonianze dei BaKongo – uno dei pochi casi in cui abbiamo una buona prova storica risalente a oltre cinque secoli fa – e concluse che Frazer avesse colto la giusta sequenza, ma completamente a rovescio. Le forme più estreme di rituale regale, sostiene Ekholm – in particolar modo l'uccisione, la funzione di capro espiatorio e l'incarcerazione dei monarchi – non avevano nulla di primordiale. Come Phyllis Martin (1972, pp. 19-24, 160-64) documentò per il regno dei Loango, i primi sovrani (chiamati "Maloango") potevano essere visti come esseri "quasi divini" (i loro pasti, per esempio, erano consumati in segreto), ma questo non impediva loro di assumere un ruolo attivo in ogni aspetto della vita politica. Fu solo dopo che il regno era in gran parte collassato sotto le pressioni del commercio degli schiavi che una classe mercantile in ascesa trasformò il Maloango in un essere sacro confinato nel suo palazzo, a cui era fatto divieto di attraversare l'acqua o toccare beni prodotti da stranieri.

Ancora più estreme risultarono le usanze delle dozzine di piccoli potentati emersi dal crollo del regno di BaKongo. Il vecchio re kongo era, come abbiamo visto (capitolo 3), un re divino del classico tipo del re straniero, anche se non particolarmente sacro. Ma il regno crollò in una guerra civile e in breve tempo la grande capitale di San Salvador fu saccheggiata e abbandonata, sostituita da migliaia di piccolissimi villaggi; il commercio di schiavi e

le successive macchinazioni di commercianti stranieri portarono poi all'equivalente di bande criminali al potere in molte parti del paese. Nel processo, scrive Ekholm (1985a), la regalità divina subì una "involuzione". Le fonti del XIX secolo svelano un vero e proprio gabinetto vittoriano delle meraviglie, pieno di forme politiche esotiche e stravaganti: re giustiziati il primo giorno in carica che poi regnarono come fantasmi; re esiliati in foreste come il re sacerdote di Nemi; re regolarmente picchiati e mutilati dalle loro guardie e compagni; re che venivano veramente messi a morte alla fine del termine del loro mandato di quattro o sette anni.

I re bakongo erano sempre stati eletti tra una schiera di candidati, attraverso le funzioni dei sacerdoti della terra che rappresentavano i "padroni del territorio" indigeni e, per estensione, l'intero popolo. Ma ormai le autorità indigene avevano effettivamente conquistato e decentralizzato il potere (Ekholm, 1991, pp. 171-72). "Il popolo" aveva vinto la guerra, e il re venne trasformato in una sorta di personaggio à la Clastres, "un anticapo, privato di tutto il potere reale e immobilizzato da una pletora di tabù" (Ekholm, 1985a, p. 249). La forma più estrema di tale sacralizzazione avversa è testimoniata dal cosiddetto Nsundi. Secondo il resoconto di un catechista bakongo di epoca più recente (Laman, 1953-1968, pp. 140-142; Janzen, 1982, p. 65; MacGaffey, 2000, pp. 148-149), intorno al 1790, il primo re Nsundi di Kibunzi, il cui appellativo era Namenta,[37] fu un ragazzo rapito dai donatori di donne del suo lignaggio (vale a dire, dal lignaggio degli stessi sacerdoti indigeni) e sottoposto a una specie di parodia ossessiva di un tipico rituale della pubertà dell'Africa centrale. Una volta isolato nella foresta dai suoi futuri funzionari, fu frustato, affamato e in generale maltrattato fino alla maggiore età. "Quando divenne un uomo adulto, fu castrato con il rostro di un'aquila pescatrice. Poi venne lasciato solo, ma non era ancora capo, poiché era ancora un prigioniero" (MacGaffey, 2000, p. 148). Alla fine, quando arrivò per lui il momento di entrare in carica, ci si aspettava, come con i re di un tempo, che conqui-

37. Laman (1953-1968, p. 2) dice che fu l'ultimo della sua dinastia, e Ekholm (1991, p. 168) gli fa eco, ma come osserva MacGaffey, il testo in realtà lo descrive come il primo della dinastia, e nomina vari successori (2000, p. 150). MacGaffey conclude che probabilmente non c'era una persona reale di nome Namenta; questi era solo il fondatore titolare e una sorta di modello per l'investitura dei re successivi.

stasse la capitale (difesa da questi stessi donatori di donne) in una battaglia rituale – se non che in questo caso non si trattava affatto di una finzione, ma di una vera e propria battaglia, e se il candidato fosse stato ucciso in combattimento, la carica sarebbe rimasta scoperta fino a quando un altro candidato non fosse stato disponibile. Le cariche restavano in effetti vuote per periodi molto lunghi. Se pure Namenta superò l'ordalia, e venne debitamente investito con la regale pelle di leopardo, fu poi trattato sostanzialmente come fosse un amuleto magico, creato dal suo popolo, e la sua principale responsabilità consistette nel sottostare all'onere dei vari tabù. (Era anche ritualmente sposato con una donna del clan dei donatori di moglie, che suo fratello avrebbe dovuto ingravidare.)

Questo rappresenta probabilmente il punto più basso a cui un monarca può scendere. Non c'è da meravigliarsi quindi che alcuni ricchi capi bakongo in questo periodo non uscissero mai senza armi, per paura di essere rapiti e costretti a diventare re (Bastian in Ekholm, 1991, p. 168).

La conclusione di Ekholm è che la regalità frazeriana sia effettivamente un effetto collaterale dell'imperialismo europeo. Nel momento in cui i BaKongo si ridussero da possente impero a preda impoverita da mercanti predatori, gangster e colonialisti, la stessa cosmologia si trasformò: i poteri della natura furono ridefiniti come pericolosi e malvagi, e i re stranieri, incarnando i poteri della natura, divennero forze da dover domare e controllare. Anche la funzione rituale del re come capro espiatorio, suggerisce Ekholm, è il risultato di questo dilemma. Tutto ciò è avvincente. Ma sembra anche suggerire che ci sia un modello più generale, e qui ci spostiamo su un terreno molto più incerto. Gli sfortunati successori di Namenta alla fine riuscirono a riaffermarsi, rompendo l'isolamento rituale per diventare giudici, mercanti e conquistatori, e alla fine soppressero lo spiacevole rituale di investitura (MacGaffey, 2000, p. 150). È quindi molto difficile vedere una singola direzione di sviluppo.

L'unica altra analisi storica comparativa di cui sono a conoscenza, quella degli antropologi russi Dmitri Bondarenko e Andrey Korotayev (2003), indica esattamente la direzione opposta. Essi suggeriscono che, con alcune significative eccezioni, i re diventino più sacri mentre i loro governi diventano più forti.

Qualche precisazione di contesto risulta utile a riguardo. La ricerca di Bondarenko si è concentrata sul regno dell'Africa occidentale del Benin, un classico caso di regalità straniera affidata a un monarca di discendenza yoruba. Il re, chiamato Oba, era un dio che non moriva mai, che spesso agiva in spregio anche di altri dei. (Il simbolo reale, "l'uccello del disastro", commemora un antico re guerriero che, informato del fatto che un uccello apparso sulla via era stato inviato da un dio per preannunciargli l'imminente sconfitta, pensò bene di abbattere l'uccello e mangiarselo, per poi marciare come niente fosse verso la vittoria: Okpewho, 1998, p. 71.) Allo stesso tempo, il potere dell'Oba nella quotidianità era bilanciato da quello dei capi villaggio che rappresentavano la popolazione indigena (Ryder, 1969; Bradbury, 1967, 1973; Rowlands, 1993; Okpewho, 1998). Dopo un'epoca di espansione nel XV e XVI secolo, seguì un lungo periodo di guerre civili, culminate in una ribellione popolare nel 1699 che portò alla distruzione della capitale e costrinse il re a raggiungere un compromesso con i capi villaggio:

> La lotta tra l'Oba e i capi prese la forma di tentativi costanti, e sempre più di successo per i secondi nel limitare il potere profano del sovrano infliggendo nuovi tabù vincolanti su di lui, e quindi *volens nolens* incrementando la sua sacralità in modo inversamente proporzionale con "liste" di tabù regali [...]. L'atto finale si ebbe all'inizio del XVII secolo quando i capi riuscirono a privare l'Oba del diritto di comandare l'esercito in prima persona. Le relazioni degli Europei che visitarono la corte del Benin alla fine del XVI-XIX secolo sono piene di storie dettagliate e di commenti sorpresi o sprezzanti che testimoniano la totale impotenza del "re" nei confronti dei suoi "nobili". (Bondarenko, 2005, p. 32)

Mentre ogni neonato nel regno veniva debitamente portato davanti all'Oba, ai visitatori era permesso solo di vedere il suo piede (il resto era nascosto dietro una tenda), e il re stesso poteva lasciare il palazzo solo due volte all'anno. Era invece alla regina madre che era stato delegato il compito di giudicare importanti processi e mediare le dispute (Kaplan, 1997).

Il risultato somiglia per molti versi alla situazione descritta da Ekholm per il BaKongo, dal dominio dei mercanti, al sottrarsi

del re da ogni contatto con gli stranieri, fino alla concezione di un universo naturale terrificante e ostile (Rowlands, 1993, p. 298). Ma il re nascosto approfittò gradualmente della sua nuova posizione per sviluppare poteri rituali sempre più elaborati. Di nuovo la situazione può essere paragonata a una partita a scacchi, in cui ogni mossa è seguita da una contromossa. L'isolamento del re era apparentemente dovuto ai suoi terrificanti poteri di stregoneria, che altrimenti avrebbero potuto devastare la terra. Il re rispose importando un nuovo dio dalla città yoruba di Ife, l'antenato reale, Oduduwa, padre del re straniero originario, accompagnato da feroci preti stranieri cannibali (*ibidem*). Il nuovo sacerdozio istituì sacrifici umani agli antenati reali per proteggere il regno, e questi effettivamente devastarono il territorio diffondendo sempre più il terrore fino a quando, alla fine del XIX secolo, centinaia di sudditi forse vennero rastrellati e crocifissi o decapitati durante importanti rituali o crisi nazionali. (I membri dei clan dei capi indigeni, tuttavia, vennero risparmiati.) Queste esibizioni spettacolari, che inorridivano i visitatori stranieri, erano in parte semplici dimostrazioni di sovranità: sebbene l'Oba non avesse più contatti diretti con il suo popolo, solo lui poteva prendere la vita a qualcuno (Bradbury, 1967, p. 3). Questo a sua volta portò a ulteriori tabù.

Stimolati da tali dinamiche, Bondarenko e Korotayev (2003) hanno creato un "Indice di sacralizzazione del sovrano". Basandosi essi stessi sul database di Henri Claessen e Peter Skalník composto dai venti regni riportati nel loro libro *The Early State* (1978; cfr. Claessen, 1984, 1986), hanno eseguito un'analisi statistica e hanno scoperto, nel complesso, che più potente risulta l'apparato statale – che definiscono in termini di presenza o assenza di leggi e amministrazione impersonale – più sacro diventa il sovrano. Le grandi eccezioni, fanno notare, sono le civiltà del periodo assiale, o quella che chiamano la "Rete storica assiale" (Bondarenko, Korotayev, 2003, p. 119), che va dall'Europa alla Cina, e che si muove nella direzione opposta – presumibilmente, dicono, a causa dell'importanza dei preti delle grandi religioni universalistiche, Cristianesimo, Buddhismo, Induismo e Islam. Diversamente, tra gli Aztechi, gli Yoruba, o in Giappone, sistemi burocratici autonomi e solidi dichiareranno regolarmente il monarca un essere quasi divino e lo rinchiuderanno nel suo palazzo.

Tutto ciò è intrigante, ma il campione è distorto per via di così tante ragioni che risulta abbastanza difficile capire come utilizzarlo. Prima di tutto, la lista riguarda "Stati precoci", quindi regni che non possono in alcun modo essere considerati Stati poiché non hanno un'amministrazione significativa – come gli Shilluk, o i Natchez – semplicemente non sono inclusi.

Ma come sappiamo questi regni senza Stato includono molti esempi prototipici di "regalità divina". Quindi: la regalità sacra tende a declinare quando i regni iniziano a trasformarsi in Stati (presumibilmente sotto l'egida di ambiziosi re guerrieri), per poi rientrare una volta che questi hanno prodotto un'amministrazione autonoma?

Il dibattito in merito al periodo assiale sembra distorto anche dal campione relativamente piccolo. Gli autori sostengono che la creazione di una classe sacerdotale nella "rete storica assiale" risalga alle classi di età indoeuropee, in cui si vedono gli anziani trasformarsi in sacerdoti (*ibidem*, pp. 121-123), e suggeriscono che qualcosa di simile potrebbe essere successo in tempi molto antichi in Medio Oriente. Ma questo non spiega ancora perché la Cina sia diventata una civiltà del periodo assiale e abbia rifiutato la divinizzazione dell'imperatore, mentre il Giappone si sia sviluppato esattamente nella direzione opposta; o perché i regni indù, che hanno le caste sacerdotali più forti di tutti gli altri, abbiano anche maggiori probabilità di avere re sacri e divinizzati.

Io stesso (Graeber, 2011a, pp. 223-250) ho proposto un'argomentazione piuttosto diversa: le civiltà del periodo assiale hanno trovato la loro origine nell'emergere di nuove tecnologie sociali e militari (in particolare, eserciti professionali pagati in denaro coniato), e hanno incredibilmente seguito un modello simile, in Cina, in India o nel Mediterraneo. L'ascesa di eserciti permanenti e, infine, di imperi basati sulla schiavitù, portò dapprima a una fase altamente materialistica, in cui i governanti iniziarono a trattare la ricchezza e la potenza militare come un fine in se stesso, separato da qualsiasi più ampia cornice cosmologica; poi si passò ai movimenti popolari di contestazione che includevano quelle che sarebbero state ricordate come le grandi tradizioni religiose e filosofiche; successivamente, infine, a una fase in cui, mentre gli imperi raggiungevano i loro limiti, i loro governanti abbracciavano

l'uno o l'altro movimento religioso come ultimo tentativo di preservare il loro dominio. Questo processo storico portò a regni in cui la guerra costitutiva tra re e popolo fu in parte traslata in una guerra tra re e preti, o, comunque, tra autorità laiche e religiose. O meglio, forse, divenne una sorta di gara a tre. Dio, il Re e il Popolo tutti disposti in tensione dinamica l'uno con l'altro.

Nondimeno, la sacralizzazione avversa del monarca era un trucco che poteva ancora essere giocato, e anzi spesso lo era. L'istituzione dell'harem ha un ruolo chiave. È interessante notare che, mentre nella maggior parte dei regni discussi finora, i re avevano più mogli, le donne non erano affatto segregate. Spesso, infatti, era il re a essere confinato nel palazzo e le donne che si spostavano avanti e indietro, comunicando liberamente con il mondo esterno. Storicamente, la pratica di confinare le donne di palazzo può essere fatta risalire solo alla terza dinastia sumerica di Ur (2112-2004 a.C.), anche se nel tempo la pratica sembra sia diventata comune in gran parte dell'Eurasia, a eccezione dell'Occidente cristiano.[38] Non c'è ragione di credere che i re mesopotamici, che fossero sumerici, babilonesi o assiri, fossero in qualche modo confinati a palazzo, ma lo erano sempre molto di più le loro mogli e concubine; al tempo degli Assiri, si può già leggere di dure punizioni per chiunque chiacchierasse o anche solo gettasse lo sguardo su una donna priva di velo (Barjamovic, 2011, p. 52).

Il problema, naturalmente, è che se qualcuno progetta una trappola, qualcuno può caderci dentro. La storia eurasiatica è piena di esempi di figure di reali che finirono per essere sequestrate più o meno allo stesso modo delle loro donne. Probabilmente l'esempio più famoso sono i sultani ottomani tra il XVI e il XVIII secolo, famosi nelle fantasie orientaliste per essere, come descrisse una volta lo storico Peter Baer, "nascosti nel palazzo come una perla in un'ostrica, distaccati, appartati e sublimi, sigillati ermeticamente dal mondo, confinati e condannati a una vita appassita nell'harem" (2008, p. 20). A quanto pare, lo stereotipo in questo caso non era troppo lontano dalla realtà. Durante questo

38. Ciò era in parte dovuto alla monogamia regale, un'usanza che risale per lo meno a Roma. Naturalmente, per gran parte della storia cristiana, molte donne furono rinchiuse per motivi religiosi, ma si pensava che sarebbero rimaste nubili.

periodo, i sultani – non diversamente dai monarchi bizantini che erano venuti prima di loro – erano circondati da un protocollo così rigido che ai soggetti ordinari non era nemmeno permesso di conversare con loro:

> [Essi] si sono sottratti ai sudditi e ai servi e alla pubblica opinione. Poiché il discorso ordinario era considerato non dignitoso per i sultani, comunicavano con il linguaggio dei segni. Incapace persino di parlare, il sultano divenne estraneo, ed era visibile solo in processioni rare e accuratamente allestite nelle strade della capitale. Il sultano era diventato un fiore all'occhiello e sedeva silenziosamente sul trono in un turbante di tre piedi, simile a un'icona, immobile. (Baer, 2008, p. 141, si veda anche Necipoğlu, 1991, pp. 102-106)

Ancora una volta, l'effettivo confinamento del sovrano avvenne in un periodo di diffusi disordini popolari: verso la metà del XVI secolo i sultani furono privati della maggior parte delle loro funzioni militari, seguirono poi una serie di rivolte dei Giannizzeri nella capitale, e sconvolgimenti nelle aree rurali dove grandi distese di campagna nel cuore dell'impero vennero lasciate in preda ai ribelli celâli (Neumann, 2006, pp. 46-47).

Leslie Peirce (1993) ha descritto il periodo dal 1566 al 1656, dal punto di vista dei cicli di dominazione, come "L'età della regina madre". Importanti donne di corte erano spesso *de facto* al potere. Il punto chiave di svolta fu la trasformazione del sistema di successione fatta da Mehmed IV. In precedenza, i figli del sultano in carica venivano mandati lontano per far sì che facessero esperienza politica come governatori rurali; poi, alla morte del sultano, ci si aspettava che iniziassero a competere per il trono (spesso attraverso una guerra vera e propria), un dramma che si sarebbe concluso con il vincitore che avrebbe poi ucciso i suoi fratelli rimasti. Sotto la nuova disposizione, i fratelli rimanevano vivi, ma confinati in una sezione del palazzo Topkapi in un'estensione dell'harem chiamato *kafes* ("gabbie"), in un isolamento quasi completo (Necipoğlu, 1991, pp. 175, 178; Peirce, 1993, pp. 99-103).[39] Ciascuno avrebbe preso a sua volta il trono

39. Ai principi confinati era soprattutto proibito di procreare, così una volta morta tutta la serie dei fratelli, la carica poteva passare al figlio maggiore del primo di loro.

fino a quando non fosse sopravvissuto più nessuno e il potere sarebbe passato al figlio del primo. Ciò ha fatto sì che la maggior parte di loro, nel momento in cui arrivava al potere, non solo fosse piuttosto vecchio, ma mancasse di qualsiasi esperienza del mondo e fosse spesso alle prese con gravi problemi di salute mentale causati da decenni di isolamento. La maggior parte dei regni in questo periodo era quindi breve. Il governante, forse, più famoso del periodo, Ibrahim I ("Il matto", 1640-1648), esercitò un potere assoluto e arbitrario all'interno del palazzo, arrivando a ordinare che tutte le donne del suo harem venissero legate a sacchi appesantiti da pietre e annegate; allo stesso tempo, non conosceva quasi nulla della vita fuori, e i suoi interventi nella vita pubblica erano in gran parte bizzarri. (A un certo punto si dice che abbia ordinato ai suoi funzionari di individuare la donna più grassa dell'impero, che alla fine proclamò governatrice di Aleppo.) Quando infine fu deposto, un bambino fu eletto sultano al suo posto.

Durante questo periodo, il potere nel palazzo era esercitato nella quotidianità soprattutto da donne della famiglia reale, la consorte principale e la regina madre, che formalmente erano delle schiave. Tutto ciò che era al di fuori era sempre più nelle mani di una burocrazia emergente. Occasionalmente un sultano relativamente energico "fuggiva dal palazzo" per organizzare una campagna militare o qualche altro progetto di regalità. Ma già questa era considerata un'impresa.

Potrei andare avanti su questo e continuare a descrivere i paradisi autoreferenziali creati da questi re cinti da mura, sia in Persia sia in Cina, o le dinamiche in base alle quali le caste dominanti guerriere relegavano i re esistenti in uno status cerimoniale rigido come una gabbia (come hanno fatto i Selgiuchidi agli ultimi califfi, o gli Shogun all'imperatore del Giappone). Ma lo spazio non lo consente. Basti dire che la dialettica tra divino e sacro non scompare mai completamente. Anche dopo l'ascesa delle forme di governo repubblicano alla fine del XVIII secolo e lo spostamento della sovranità stessa – cioè la divinità – interamente da monarchi viventi a un'astrazione ancora più grande chiamata "il popolo", in termini pratici, la sconfitta dei sovrani ha sempre preso la stessa forma.

Quando i re vincono: la guerra contro i morti

> Alessandro, che era invincibile sul campo di battaglia, era completamente indifeso nelle sue relazioni personali. Questo perché era ammaliato dalle lodi; e quando ci si rivolgeva a lui con l'appellativo di Zeus, non pensava di essere deriso, ma onorato per la sua passione per l'impossibile e il suo disinteresse per la natura.
>
> AGATARCHIDE DI CNIDO

> Lascia che Alessandro sia un dio se è così importante per lui.
>
> DAMIS LO SPARTANO

> Sia lui il figlio di Zeus e di Poseidone allo stesso tempo se lo vuole per quel che mi importa.
>
> DEMOSTENE DI ATENE

Cosa succede, dunque, quando i re vincono definitivamente? Quando il potere sovrano non è imbrigliato in un palazzo o in un altro utopico spazio delimitato, ma può operare relativamente senza freni attraverso l'autorità di un re? Mi sembra che questo introduca una nuova serie di dilemmi e che anche questi dilemmi assumano una forma abbastanza prevedibile.

Una cosa è pensare di prendere possesso di un giardino di palazzo, o anche del palazzo stesso, e trasformarlo in un piccolo modello di perfezione, un paradiso fuori dal tempo, dal mutamento e dalla decadenza in cui i dilemmi fondamentali della condizione umana sono – almeno momentaneamente – risolti. Tutt'altra cosa è farlo con una città o un regno. Sono in pochi a provarci. Ma c'è un ulteriore problema che si verifica, quando il potere di un re si svincola da quel paradiso decisamente minuscolo: meno il potere del re è contenuto nello spazio, più consapevole egli diventa del fatto che il potere sia inevitabilmente limitato nel tempo, e dunque delle contraddizioni del suo essere mortale.

In una versione ebraica medievale del romanzo di Alessandro Magno, il grande conquistatore si trova ad affrontare personalmente questo dilemma. Dopo aver soggiogato i regni del mondo, procede a perlustrare la Terra in cerca dell'immortalità. Infine, mentre guadagna la sua via per il Giardino dell'Eden, trova e qua-

si prende un sorso dalle Acque della vita (eterna) quando sente una voce ultraterrena:

> "Aspetta! Prima di bere quelle acque, non vuoi sapere le conseguenze?" Allora Alessandro alzò lo sguardo e vide davanti a sé un essere splendente, simile a quello sul cancello del Giardino, e sapeva che doveva trattarsi di un angelo [...]. Alessandro disse semplicemente: "Sì, per favore, parlamene". Poi l'angelo Raziel, perché tale egli era, disse a Alessandro: "Sappi, allora, che chi beve queste acque conoscerà la vita eterna, ma non potrà mai lasciare questo giardino". Queste parole sorpresero enormemente Alessandro, poiché se l'angelo non lo avesse fermato, avrebbe assaporato quelle acque e sarebbe diventato un prigioniero in paradiso. (Citato in Anderson, 2012, p. 97)

A questo punto, Alessandro si rese conto che, dovendo scegliere, dopotutto preferiva essere imprigionato nel tempo e non nello spazio, e abbandonò l'Eden per sempre.

Ogni tradizione formula in modo leggermente diverso i dilemmi fondamentali dell'esistenza umana: la relativa importanza e il particolare significato dei dilemmi che circondano il lavoro, il sesso, la sofferenza, la riproduzione o la morte. Tuttavia, in nessun caso la vita umana viene vista come priva di dilemmi irrisolvibili, e il più significativo dei quali è sempre la questione della morte. È una tragica ironia dell'esistenza umana il concepire il mondo in categorie senza tempo, pur non essendo svincolata dal tempo. I re tendono a essere la figura chiave attorno a cui ragionare di tali problemi, in quanto uomini comuni, esempi della condizione umana, ma al tempo stesso esseri che hanno il potenziale per trascenderla. Come abbiamo visto, anche quando i re perdono, il modo più efficace per controllarli è costringerli a fingere di essere immortali e incorporei. Basta consultare antiche leggende su eroi onnipotenti come Alessandro per capire quanto tale dilemma continui a perseguitarli anche nel caso in cui vincano. L'Epopea di Gilgamesh è solo la prima e la più famosa tra queste leggende: Gilgamesh, com'è noto, avendo conquistato tutto ciò che considerava meritevole di conquista, si deprimeva al pensiero dell'inevitabilità della morte, e partì per procurarsi l'erba dell'immortalità in una lontana terra delle tenebre. Come la maggior parte dei

lettori cinquemila anni dopo ancora ricordano, ci riuscì, ma solo per poi perderla incautamente, e con essa l'immortalità, per via di un serpente. Alla fine della storia, Gilgamesh si consola guardando le mura di Uruk, città che lui stesso ha costruito, e che rimarrà la sua testimonianza duratura.

Diverse versioni di questa storia appaiono in continuazione. Racconti di meraviglia accumulati intorno a grandi opere di architettura, in genere centrate su monarchi che in un modo o nell'altro hanno cercato di imbrogliare la morte.

Alcuni di questi monarchi avevano, ovviamente, più successo di altri. Tra i personaggi che hanno avuto maggior successo, almeno nella leggenda, c'era la regina assira Semiramide, che Diodoro Siculo definì la "donna più famosa di cui abbiamo memoria" (2.3.4) e che, ai tempi di Alessandro, si diceva che avesse conquistato quasi l'intero mondo conosciuto (Erodoto, 1.155, 1.184; Diodoro Siculo, 2.3-20; Voltaire, 1748; Gilmore, 1887; W.R. Smith, 1887; Sayce, 1888; Frazer, 1911c, pp. 349-352, 366-368; D. Levi, 1944; Eilers, 1971; Roux, 2001; Dalley, 1996, 2005; Kuhrt, 2013). Vale la pena di soffermarsi sulla sua storia per un momento, perché nel mondo antico, per un certo periodo, sembrava fosse diventata il paradigma della massima realizzazione possibile delle ambizioni umane.

Gli studiosi discutono ancora su quale figura storica, se mai ce ne sia stata una, fosse basata la leggendaria Semiramide. Sembra essere originariamente un amalgama di un certo numero di regine mesopotamiche, tra le quali spicca Sammuramat, moglie del re assiro Shamshi-Adad V (823-811 a.C.), forse di origini armene, che pare abbia governato come reggente durante la minore età di suo figlio.[40] Gli studiosi, non c'è bisogno di dirlo, contestano praticamente ogni dettaglio, ma sembrerebbe che Sammuramat fosse diventata il prototipo mesopotamico per qualsiasi sovrana donna autonoma che guidasse campagne militari, proteggesse gli studiosi e sponsorizzasse grandi opere di architettura e ingegneria (Dalley, 1996, p. 531; 2005, pp. 18-19; 2013b, pp. 123-124). La

40. Molti citano anche date specifiche per il suo regno, 810-806 a.C. (per esempio, D. Levi, 1944, p. 423; Eilers, 1971, pp. 33-38), ma Kuhrt (2013) insiste che tutta questa presupposizione sia basata sulla sua fama successiva, poiché non c'è nessuna prova diretta che sia mai stata reggente.

sua storia sembra essersi diffusa in realtà sotto l'impero persiano (Eilers, 1971; Roux, 1992), tanto che quando Erodoto visitò Babilonia tre secoli dopo, Semiramide era ricordata come l'artefice dei suoi terrapieni e di altre meraviglie. Erodoto allude anche, ma senza rivelarle, a leggende più scandalose (W.R. Smith, 1887, p. 304). Due generazioni dopo, sarà Ctesia, un medico greco che viveva nella corte persiana, a fornircene i dettagli (Nichols, 2008).

Nei tempi in cui Ctesia scrive il suo racconto, la regina aveva assunto i tratti di un'entità con origini semidivine, la cui madre era stata maledetta e trasformata in un pesce, e che perciò era stata allevata da colombe. Soprattutto, però, la sua storia sembra essersi tramutata in una fantasia patriarcale sulle terrificanti, se non stuzzicanti, cose che gli uomini di quell'epoca sospettavano che le donne sarebbero arrivate a fare qualora fosse stato loro concesso di competere con loro su un piano di parità (cfr. Slater, 1968; Asher-Greve, 2006).[41] In molte versioni, l'ascesa al potere di Semiramide è il risultato di un rituale di rovesciamento piuttosto scabroso. È una bella cortigiana, o forse una serva, che riesce a persuadere re Nino affinché le permetta di essere regina per un giorno durante un festival; poi rapidamente consulta i suoi generali scontenti e ordina di rinchiuderlo. In altre, si sposa semplicemente con il re infatuato, lo impressiona con la sua astuzia militare e prende il potere quando egli muore,[42] ma in entrambi i casi Semiramide mira a raggiungere obiettivi più grandi di quelli del suo ex marito – impresa non da poco se consideriamo che, secondo

41. Conosciamo il racconto di Ctesia solo grazie a Diodoro e poche altre fonti successive, ma quest'ultimo autore sembra aver ripulito molti degli elementi più romantici, magici o scandalosi. Tutti questi sono stati successivamente sviluppati in greco nel "Romanzo di Ninus e Semiramis" (D. Levi, 1944; Dalley, 2013a), che era molto popolare in epoca ellenistica e romana.

42. La versione di Diodoro, in cui sposò prima un generale e poi il re, che impressionò con i suoi ingegnosi stratagemmi che consentirono di catturare la città di Bactra, sembra essere un tentativo di deromanticizzare la storia. La storia perduta di Berosus su Babilonia (fr. 5-6) considera Semiramide la figlia di una prostituta, o forse di un santo eremita; Plutarco (*Moralia*, 243c, 753e) e Plinio (*Storia Naturale*, 6.35) la rendono entrambi schiava al servizio della casa reale di Nino; un altrimenti sconosciuto ateniese che Diodoro cita come fonte di una versione alternativa, tale Eliano (*Varia Historia*, 7.1), la rende cortigiana o prostituta. Sembra poi che circolassero versioni ancora più suggestive circa le sue imprese sessuali: Plinio, per esempio, racconta che, come in tempi successivi avverrà con la leggenda di Caterina la Grande, abbia fatto sesso con un cavallo (8.15).

le cronache, questi era l'originario fondatore dell'impero assiro. Parte per una serie di conquiste che la portano dall'Etiopia alle porte dell'India, fondando nel tragitto le città di Babilonia (costruisce i giardini pensili) e Ecbatana, e virtualmente diventa l'artefice di praticamente tutti i più importanti monumenti dell'Asia occidentale il cui autore sarebbe stato altrimenti sconosciuto. Si diceva anche che Semiramide avesse deciso di evitare un nuovo matrimonio, preferendo scegliere i suoi amanti tra i più belli dei suoi soldati, ordinando poi di ucciderli quando si fosse stancata di loro; quindi, nel momento in cui gli eserciti di Alessandro stavano passando per l'Asia, qualsiasi misteriosa collinetta artificiale veniva definita "un tumulo di Semiramide" e si riteneva che contenesse il corpo di uno dei suoi spasimanti. Smith (1887, pp. 306-307) e Frazer (1911c, p. 372), per questo motivo, ritenevano che Semiramide fosse in parte solo un corrispettivo secolarizzato della dea mesopotamica della guerra e della fertilità Inanna/Ishtar/Astarte, i cui amanti annuali incontravano un destino altrettanto infelice.[43]

Ma c'è un fatto ancora più sorprendente: Semiramide non è mai morta. Avvisata dall'oracolo di Ammon in Libia che qualcuno a lei vicino l'avrebbe tradita, ma anche di non opporre resistenza, quando seppe che suo figlio Ninyas stava cospirando con gli eunuchi di corte per spodestarla, lei lo chiamò annunciandogli che affidava a lui il regno, e semplicemente svanì divenendo una dea. ("Alcuni, facendone un mito", aggiunge Diodoro [2.19.20], "dissero che si era trasformata in una colomba"). Quanto detto è particolarmente importante per questo studio perché Semiramide sembra essere la prima monarca che conosciamo (o di sicuro la prima di cui io sia venuto a conoscenza) di cui è stato detto che non fosse morta, ma al contrario scomparsa in questo modo – il paradigma per Nyikang e dozzine di altri africani, i fondatori di dinastie, per esempio, che allo stesso modo svaniscono e diventano divinità di fronte all'ostilità di parenti o del popolo.[44]

43. Lo stesso Gilgamesh, osserva Frazer, rifiutò il letto di Inanna proprio per questo motivo (1911c, p. 317). D'altra parte, una volta diventato entità divina, finì con il divenire un dio dei morti, il che presumibilmente sarebbe stato il suo destino anche se avesse incarnato la figura di Tammuz.

44. L'ovvia caratteristica comune è che essendo scomparsi, nessuno di questi monarchi ha luoghi di sepoltura. Si dice che Semiramide abbia costruito una famosa

Alessandro era del tutto consapevole di essere spinto dal desiderio di emulare, e possibilmente superare, le imprese di Ciro, il fondatore dell'impero achemenide; ma ancora di più vide in Semiramide la sua rivale. La sua disastrosa marcia attraverso il deserto di Gedros in India era partita con lo scopo di eguagliare una delle imprese di quest'ultima, e anche alla fine della sua vita si racconta che egli avesse espresso la frustrazione di non aver mai conquistato l'Etiopia, a differenza di Semiramide (Arriano, 6.24.3, 7.15.4; Stoneman, 2008, pp. 68, 129, 140-143). Come Semiramide, Alessandro si autoproclamò divinità in seguito a una visita all'oracolo di Ammon in Libia, riaccolto in Grecia dalla perplessità generale degli altri suoi comandanti; inoltre fondò città, innalzò monumenti e fece tutto ciò che un grande conquistatore avrebbe dovuto fare. Eppure, riuscì davvero a superare la sua rivale solo dopo essere morto, quando il *Romanzo di Alessandro*, una splendida versione della storia della sua vita, fu tradotto in dozzine di lingue e divenne forse l'unico testo non religioso tra i più popolari del successivo millennio, oscurando facilmente la fama del concorrente *Romanzo di Ninus e Semiramis*. Fin da subito, Alessandro divenne l'emblema delle possibilità cui poteva giungere l'umana ambizione, e le storie sul suo conto superarono di gran lunga quella di Semiramide: non solo gli si attribuiva la conquista dell'Etiopia e dell'India, ma gli si riconosceva anche la padronanza di tutta la conoscenza e saggezza umana, il tentativo di raggiungere il paradiso a bordo di una macchina volante trainata da grifoni, l'esplorazione del fondale marino in una campana subacquea e, a partire dal Medioevo, persino di aver trovato la strada per il Giardino dell'Eden. Tuttavia, la sua fama superò quella di tutti i suoi predecessori non tanto in virtù delle imprese che aveva portato a termine, quanto di quell'unica che non

tomba monumentale per il marito Nino, ma nonostante abbia disseminato le tombe dei suoi amanti in tutta l'Asia occidentale e in città, ponti, canali, torri, tunnel e così via, in nessuna delle fonti viene fatta menzione della sua tomba – tranne in un caso, sotto forma di aneddoto scherzoso: "Semiramide fece preparare una grande tomba per sé e su di essa questa iscrizione: 'Qualunque re che si trova in cerca di denaro può irrompere in questo monumento e prendere tutto ciò che desidera'. Dario vi entrò di conseguenza, ma non trovò denaro; tuttavia, si imbatté in un'altra iscrizione che recitava come segue: 'Se non fossi un uomo malvagio con un'avidità insaziabile di denaro, non staresti disturbando i luoghi in cui sono posti i morti'". (Plutarco, *Moralia*, 173b).

era riuscito a realizzare: nel *Romanzo*, le sue conquiste diventano semplicemente tanti tentativi per superare la mortalità; egli cerca costantemente di raggiungere la vita eterna, o per lo meno di apprendere l'ora della sua morte, e in questo fallisce. Come Gilgamesh, intraprende una ricerca impossibile attraverso una terra di tenebre per ottenere le Acque della Vita, ma alla fine le perde per via di qualcun altro – non un serpente, questa volta, ma il suo cuoco e sua figlia, che poi egli punisce esiliandoli e condannandoli a vivere per sempre con nient'altro per cui essere ricordati (Dawkins, 1937; Stoneman, 1995, pp. 98-99; Szalc, 2012).[45]

Si può effettivamente leggere in questo una sorta di piccola inversione di struttura: Semiramide era una regina tradita da suo figlio, che reagì con un'eleganza insolita e raggiunse così l'immortalità; Alessandro era un re tradito da sua figlia, che rispose con una rabbia insolita, e per questo non ottenne l'immortalità. In ogni caso, in ogni versione del romanzo, il suo tentativo di diventare un dio si rivela fallimentare.[46] Come eroe del periodo assiale, il meglio che può fare è ascoltare i vari saggi, angeli, yogin e filosofi che incontra nei suoi viaggi e imparare a comprendere e ad accettare i suoi limiti mortali.

* * *

Alessandro, quindi, raggiunse l'immortalità, ma solo diventando una sorta di uomo qualunque che inseguiva scioccamente l'immortalità.

Il vantaggio di queste storie, per quanto fantastiche, è che chiariscono perfettamente in che cosa consistesse allora l'idea di so-

45. Nel romanzo originale, il cuoco, Andreas, scopre le Acque della Vita quando, avendo ricevuto l'ordine di far bollire un pesce per cena nella Terra delle Tenebre, prende dell'acqua da una fontana e osserva il pesce tornare in vita. Ne beve un po' e ne conserva un altro po' in una bottiglia, che offre alla figlia del re, Kale, in cambio di favori sessuali. Alessandro lo getta nell'oceano legandolo con dei pesi, e mentre egli diviene un dio del mare, Kale viene semplicemente esiliata. Nelle versioni successive, diviene la dea del mare Nereis. Nella tradizione islamica, tuttavia, Andreas il cuoco diventa al-Khidr, "l'Uomo Verde", che, pur avendo la sua casa in mare, è anche un saggio e mistico che vaga per la Terra eternamente, aiutando gli stranieri o guidandoli verso l'illuminazione.

46. Infatti, egli non riesce a raggiungere l'immortalità sia nel senso divino sia in quello genealogico: nella storia la figlia diventa un'esiliata; suo figlio, di fatto, fu ucciso in un colpo di Stato non molto tempo dopo la sua morte.

vranità assoluta. È importante essere espliciti sull'uso che faccio dei termini in questo caso. La sovranità, nei termini in cui l'abbiamo trattata fino a ora, era, per così dire, l'ultima arrivata nell'Asia occidentale dell'età del bronzo, il cui panorama politico era stato per lungo tempo una scacchiera di templi, palazzi, clan, tribù, città autonome e quartieri urbani. Non solo la maggior parte degli "imperi" erano in realtà sistemi politici galattici di un tipo o dell'altro, ma i governanti raramente avevano poteri sovrani (cioè arbitrari) al di fuori dei propri palazzi, e coloro che si ostinavano a voler creare un impero di conquista e dichiararsi governanti del mondo (per esempio, Sargon, 2340-2284 a.C. circa; Frankfort, 1948, p. 228; Liverani, 1993) o che si attribuivano lo status di divinità (Naram-Sin, 2254-2218 a.C. circa; i re della III dinastia di Ur, circa 2112-2004 a.C.) raggiunsero l'immortalità solo nel senso che furono ricordati per i secoli a venire come modelli di malvagità (Cooper, 1983, 2012). I governanti degli imperi accadico, assiro, achemenide e dell'età medio-imperiale, aspiravano in linea di principio alla sovranità universale. Ma è soprattutto nelle storie eccezionali che si accumulano attorno a figure come Semiramide e Alessandro – i quali non solo governano il mondo, ma sembrano non incontrare alcuna significativa resistenza popolare – che possiamo davvero comprendere in cosa consista il successo. Ognuno di questi governanti fu ossessionato dal superamento di quelli precedenti. Ciascuno ha cercato l'immortalità attraverso 1) la trasformazione del paesaggio con opere monumentali di architettura o ingegneria, 2) il perdurare nel tempo delle loro imprese e successi tramandati sotto forma di leggende e romanzi, e 3) il tentativo di fondare una dinastia duratura e fiorente (anche qui Semiramide ha fatto meglio di Alessandro: si dice che a suo figlio Ninyas sia succeduta una lunga stirpe di discendenti).[47]

Il problema è che i primi due sembrano spesso in diretta contraddizione con il terzo, al punto che si potrebbe sostenere che

47. Questo non è un elenco esauriente dei modi in cui i governanti di successo potrebbero cercare l'immortalità. Per lo meno si potrebbe aggiungere: 4) la creazione di leggi o istituzioni che durano a lungo dopo la propria morte; 5) la collezione di famosi cimeli e tesori esotici/lontani (Helms, 1993); e 6) l'accumulo di conoscenza e saggezza, come fece Alessandro nel fondare la Biblioteca alessandrina. Ma la rilevanza di questi ulteriori punti è relativa, considerato l'argomento in discussione.

siamo in presenza di una contraddizione strutturale. Quanto più uno riesce a trascendere i limiti dell'esistenza mortale, tanto più i suoi successori saranno spinti dal desiderio di mettersi in competizione con lui sul piano della memoria. A questo proposito potremmo considerare il caso dell'Egitto, dove, piuttosto insolitamente nel mondo dell'età del bronzo, i re raggiunsero effettivamente lo status di divinità con assoluto potere sovrano sui loro domini. I faraoni erano divinità incarnate, manifestazioni di Horus; non morivano, e molte delle loro tombe furono così grandi che (come periodicamente ci viene ricordato in TV) possono ancora essere viste dallo spazio. Eppure, proprio per questa ragione la grandezza di qualunque faraone deve essere stata un enorme fardello per i suoi figli, che vivevano letteralmente nell'ombra dei morti. Nel momento in cui si arriva al regno dell'ultimo faraone della quinta dinastia, Unas (circa 2352-2322 a.C.), cioè alla fine dell'era delle piramidi, troviamo anche un re che si ritrova a competere con l'esistenza di diciannove differenti tombe monumentali faraoniche, ognuna appartenente a un noto predecessore, che era anche una divinità, e che vi indugiava immortale al suo interno.

Negli anni Sessanta, Lewis Mumford (1967, pp. 168-187, 206-223; cfr. Fromm, 1973) sostenne che le regalità divine dell'età del bronzo erano in parte il risultato dell'emergere di nuove tecnologie sociali. Mentre la tecnologia meccanica egizia risultava estremamente limitata – avevano poco più che carrucole e piani inclinati – erano già state sviluppate tecniche di produzione in serie per suddividere compiti complessi in una serie di azioni molto simili al lavoro meccanico e affidate a un vasto esercito di persone. Le prime macchine complesse erano quindi fatte di esseri umani. Queste macchine umane, a loro volta, erano state poste sotto il controllo del potere sovrano attraverso catene gerarchiche di comando che, suggerisce Mumford, probabilmente sono emerse per la prima volta in contesti militari. Il risultato non ha precedenti. Tutto ciò diede a questi antichi sovrani un potere di una portata che nessun essere umano aveva mai sperimentato in precedenza, e tale potere diede loro alla testa. Si legge di governanti che ordinano di abbattere città conquistate un giorno, per poi ricostruirle il successivo; di altri che si vantano di bizzarri atti di sadismo di massa come ordinare l'omicidio o la mutilazione di decine di mi-

gliaia di persone in un solo giorno (se queste affermazioni fossero effettivamente vere o no è in un certo senso di secondaria importanza). A dimostrazione del tono e della violenta megalomania che si vide sorgere di pari passo a questo nuovo ordine meccanico, Mumford (1967, p. 184) ci rimanda alle iscrizioni tombali di Unas, che gli egittologi chiamano "l'inno cannibale":

> Il cielo si oscura; le stelle si spengono; le volte del cielo tremano; le ossa della terra si scuotono; i decani sono immobili al loro cospetto. Essi hanno visto Unas salire al potere, come un dio che vive sui suoi padri, nutrendosi delle sue madri... Unas è colui che divora le persone ed è al di sopra degli dei...
>
> È Shezemu [dio del giudizio] che li macella per Unas, cucinando ciò che è dentro di loro sulle pietre del suo focolare serale. È Unas che mangia i loro poteri magici, che ingoia le loro anime. I grandi servono per il suo pasto mattutino, quelli di medie dimensioni per il suo pasto serale; i piccoli per il suo pasto notturno. Dei vecchi dei e dee, fa il cuore della sua cucina...
>
> Unas è il Dio; più vecchio del più anziano. In migliaia girano intorno a lui; centinaia di persone gli fanno offerte... Unas è salito di nuovo in cielo; incoronato come Signore dell'Orizzonte. Ha rotto le articolazioni delle loro vertebre; ha preso il cuore degli dei [...]. (Dopo Eyre, 2002, pp. 7-10, cfr. Piankoff, 1968)

Mumford aveva ragione. È difficile immaginare qualcosa di più megalomane di un uomo che pretende di mangiare letteralmente divinità per colazione. Allo stesso tempo, è difficile tralasciare il fatto che la piramide di Unas fosse anche una delle più piccole dell'Antico Regno, forse la metà della dimensione della maggior parte di quelle che la circondavano nel complesso tombale di Saqqara (Bárta, 2005), che a loro volta erano piccole rispetto alle dimensioni di quelle di Giza. Potremmo dire di essere di fronte a un fantastico esempio di sovra-compensazione. Al punto che si è tentati di parlare di invidia piramidale.

Tuttavia, ritengo che ci sia un problema più profondo e basilare dietro un atteggiamento così magniloquente: come conciliare le rivendicazioni di sovranità assoluta e universale con la persistente presenza di precedenti monarchi che continuano a rivendicare esattamente la stessa cosa? È già abbastanza difficile quando si è ancora un re in carne e ossa. Il problema si aggrava poi quando si

diventa solamente un re morto tra tanti altri. Questo dilemma prese una forma particolarmente critica in Egitto, dove i morti erano quasi costantemente presenti in una forma o nell'altra: non solo le loro tombe erano visibili dalla capitale, ognuna col suo gruppo di sacerdoti delle anime e complessi funebri, ma, come David Wengrow (2006, pp. 142-146, 220-231, 266) ha mostrato, le strutture burocratiche di produzione in Egitto erano originariamente emerse in gran parte in funzione della necessità di gestire i loro possedimenti, e le testimonianze del Vecchio Regno suggeriscono che continuarono a costituire una parte molto significativa dell'economia egizia (Muhs, 2016, pp. 42-45, 106, 125-126). Un'altra grande fetta delle entrate del regno fu pagata direttamente agli dei attraverso vari templi. Diciannove piramidi volevano dire diciannove faraoni morti, ciascuno con le sue terre e la sua organizzazione amministrativa, in competizione non solo per l'attenzione rituale, ma anche per ottenere una parte del surplus sulla produzione totale, cioè il grano, la carne e la verdura estorti ai contadini che abitavano le proprietà rurali. Le affermazioni di Unas sul divorare gli dei (compresi i suoi stessi antenati) potrebbero essere viste come un'asserita dichiarazione di supremazia da parte di un dio circondato da una schiera di rivali ugualmente affamati.

* * *

Curiosamente, i monarchi egizi non furono gli unici ad affrontare questo dilemma. La situazione per gli imperatori inca era, se possibile, ancora più estrema.

Il sistema di successione inca (Cobo, [1653] 1979, pp. 111, 248; Conrad, 1981; Zuidema, 1990; Gose, 1996a, 1996b; Jenkins, 2001; Moore, 2004; Yaya, 2015) è raramente discusso al di fuori del lavoro degli specialisti, il che è strano perché è chiaramente la chiave per comprendere la rapida espansione dell'impero inca. Quest'ultima è una delle poche entità politiche esistite nell'emisfero americano prima di Colombo a essere universalmente riconosciuta come uno Stato, peraltro piuttosto notevole, avendo imposto un sistema uniforme di amministrazione su un territorio che al suo apice si estendeva per circa duemila miglia, dall'Ecuador al Cile. Il segreto del ritmo quasi frenetico della sua espansione (i suoi governanti conquistarono un territorio che si estendeva per

duemila miglia in poco più di un secolo) risiedeva in un sistema che garantiva che i governanti morti continuassero a detenere quasi tutti i poteri e i privilegi che avevano avuto in vita.

L'ereditarietà era patrilineare, e il potere sovrano passava da un Inca morto al maggiore o al più capace dei figli. Il potere sovrano, tuttavia, era quasi l'unica cosa ereditata dal nuovo Inca. I vecchi re venivano mummificati e le mummie dovevano essere trattate allo stesso modo di una persona vivente.

> Dopo la morte di un sovrano inca, i diritti a governare, condurre la guerra e imporre tasse sull'impero passavano direttamente al suo erede principale, che diventava il nuovo capo dello Stato. Tuttavia, gli edifici dell'imperatore defunto, i domestici, gli schiavi e altri possedimenti continuavano a essere trattati come suoi beni e venivano affidati a un gruppo sociale corporativo (*panaqa* o *ayllu* reale) che includeva gli altri suoi discendenti. Questi eredi secondari non avevano effettivamente ricevuto la proprietà degli oggetti sopra menzionati; traevano il loro sostegno dalle proprietà del *panaqa*. Al contrario, essi gestivano la proprietà del loro antenato per lui, usandola per curare la sua mummia e mantenere il suo culto. In effetti, il *panaqa* dell'imperatore defunto lo trattava come se questi fosse ancora vivo. (Conrad, 1981, p. 9)

Pertanto, ogni nuovo sovrano, o *Sapa Inca* ("Inca Unico", la cui singolarità consisteva nel fatto che fosse ancora vivo), era tenuto a riunire una compagnia di guerrieri e conquistare nuovi territori con i quali sostenere la propria corte, le sue mogli e i servitori. Nel frattempo, la mummia di suo padre proseguiva nella sua routine, presenziando ai rituali, gestendo le sue proprietà, dando regolarmente udienza presso il suo palazzo urbano o le tenute di campagna, e organizzando feste per notabili, in virtù del fatto che la sua volontà veniva trasmessa per bocca dei medium (Gose, 1996a, pp. 19-20).

Non tutti i governanti sarebbero diventati mummie proprietarie di beni: alcuni erano morti di una "brutta morte" e il loro corpo era andato distrutto o non era stato recuperato; altri erano morti prima di essere riusciti a conquistare alcun territorio (Yaya, 2015, p. 651). A ogni modo, l'accumulo di palazzi rese Cuzco, la capitale inca, una città davvero insolita, con un numero sempre crescente di palazzi reali completamente attrezzati (Rowe, 1967,

pp. 60-61), ognuno dei quali dedicato al rituale di una sempre crescente *panaqa* composta da tutti i discendenti dei figli (che non avevano avuto successo) del precedente re.

Una delle ragioni per cui tale meccanismo è così insolito è che fa emergere una contraddizione fondamentale nella logica del dominio dinastico, che la maggior parte dei sistemi cerca di perfezionare in un modo o nell'altro, ma che è impossibile ignorare in situazioni in cui i vecchi re sono ancora fisicamente presenti in modo tanto rilevante. La contraddizione è data dal fatto che, mentre i monarchi più anziani tenderanno sempre a oscurare quelli più giovani (in parte semplicemente per il principio di anzianità, in parte, nella maggior parte dei casi, anche perché sono più vicini al carisma del fondatore straniero originario della dinastia), i loro discendenti tenderanno a essere classificati al contrario: quelli particolarmente identificabili con i primi regnanti tenderanno a posizionarsi più in basso rispetto a quelli identificati con i più recenti, e la loro posizione nell'ordine genealogico complessivo continuerà a diminuire costantemente con il passare del tempo.

All'inizio sembra illogico, ma ha perfettamente senso se si considera come funzionano tali sistemi di lignaggio. Se immaginate una genealogia che inizi con il re A e proceda attraverso il figlio maggiore di A, il re B, poi attraverso il figlio maggiore di B, il re C, e così via, allora lo status dei discendenti dei figli minori (non ereditari) del re A può solo che andare scemando. Dopo tutto, i figli più giovani del re B discendono ancora dal re A (il padre del re B), i figli più giovani del re C discendono comunque da A e B e così via, fino ai figli del re attuale, che naturalmente sono principi, e di un rango più elevato di tutti gli altri. Ciononostante, un lignaggio fondato dai figli più piccoli del re A, il fondatore della dinastia, il quale dunque discende solo dal re A e da nessuno degli altri, tenderà a essere identificato con il re A, e sarà incaricato di occuparsi della sua tomba, dei santuari o delle reliquie, o comunque a mantenere uno speciale status rituale basato sulla loro identificazione con il fondatore della dinastia e il più grande di tutti i re. E i discendenti del re B godranno probabilmente di uno status rituale leggermente inferiore, quello di C ancora più inferiore, e così via.

In questo modo, il lignaggio reale di rango inferiore sarà il guardiano della memoria dell'antenato reale di più alto rango.

I lignaggi in cui tutti sono classificati in ordine di nascita sono indicati nella letteratura antropologica come "clan conici" o "*ramages*" e le loro implicazioni sono state elaborate dettagliatamente (Kirchhoff, 1949, 1955; Sahlins, 1958; per l'applicazione al caso inca, Jenkins, 2001). Se il fondatore di un lignaggio ha tre figli – supponiamo per semplicità che il fatto che siano figli o figlie non abbia importanza, come spesso è il caso – allora sono classificati come numeri 1, 2 e 3, ma se ognuno di questi ha tre figli, i figli del secondo non sono più il numero 2, ma i numeri 4, 5 e 6, nella generazione successiva i numeri 10-19, e così via. Il termine tecnico per questo lignaggio è "regressione degli status" (H. Geertz, C. Geertz, 1975, pp. 124-131; C. Geertz, 1980, pp. 26-32). Se uno non diventa re, i suoi discendenti non potranno far altro che scendere di grado, e ci si può aspettare che la propria linea diventerà nel tempo di rango sempre più basso. In un tale sistema è normale avere un punto limite: così, tra i Natchez e i Merina, si dice che dopo sette generazioni i discendenti reali perdono i privilegi nobiliari e diventano di nuovo cittadini comuni.

In realtà, naturalmente, le cose non sono mai così semplici, dal momento che normalmente gli esseri umani hanno due genitori, non uno, e il matrimonio permette di scongiurare l'inevitabilità del declino – o sposandosi di nuovo, o sposandosi direttamente al di fuori del sistema (secondo il principio del re straniero, di nuovo). Ma più una genealogia unilineare, che sia matrilineare, patrilineare o cognatica, è determinante per lo status, più si applicherà inevitabilmente il principio della regressione degli status.

Nel caso inca, per esempio, nel 1532, la Valle di Cuzco che circondava la capitale venne interamente occupata dai membri dei dieci *panaqa* discendenti dagli ex re, e questi erano effettivamente classificati per distanza genealogica dalle linee principali (Zuidema, 1964, 1989; Gose, 1996b, p. 405; Jenkins, 2001, pp. 179-181). Tutti reclamavano la discendenza da Manco Capac, fondatore dell'impero, ma la *panaqa* identificata specificamente con Manco Capac, Chima Panaqa, che manteneva l'immagine del fondatore e conduceva rituali a suo nome, in realtà si collocava al livello più basso (Bauer, 1998, pp. 125-26).

Ciò che intendo suggerire è che, almeno nel caso delle genealogie reali (e queste sono, per definizione, classificate), sono in gioco in realtà due diversi tipi di regressione dello status, che operano con scopi differenti. Da un lato, i rami collaterali inevitabilmente faranno moltiplicare la linea reale, proprio come accade con le *panaqa*, e ogni nuovo gruppo che si scorpora spinge quelli precedenti ancora più in basso nella classifica. Possiamo fare riferimento a questo come a uno status discendente "collaterale" o "orizzontale": più un lignaggio si allontana dal centro, meno rispettato diventa. D'altra parte, possiamo anche distinguere un principio di status discendente verticale, che si applica all'interno della stessa linea centrale dinastica.[48] A parità di condizioni, il fondatore di una dinastia sarà necessariamente di rango superiore rispetto ai suoi discendenti, per la stessa ragione per cui i padri hanno maggiore autorità dei figli, e perché più a lungo dura una dinastia, più il sovrano in carica sarà considerato distante dalle fonti (spesso aliene) da cui ha origine il suo potere.

Penso che questa sia una caratteristica strutturale, o, per lo meno, una tendenza costante all'interno di qualsiasi sistema dinastico; ma il problema diventa ancora più acuto nelle società tradizionali in cui la storia stessa è vista come un processo di rottura o declino rispetto ai tempi mitici o eroici. Michael Puett ha sostenuto che nell'età del bronzo in Cina, durante gli Shang (circa 1600-1046 a.C.) e gli Zhou (1046-256 a.C.), questo problema divenne sistemico. Il ruolo rituale di ogni sovrano era fare sacrifici al proprio padre, che avrebbe poi dovuto procedere con suo padre, e così via, risalendo la catena fino al fondatore originario della dinastia, che avrebbe dovuto intercedere presso Dio (o il cielo) per il benessere del suo popolo:

> In un tale sistema sacrificale, tuttavia, era contenuto un inevitabile declino [...]. Dal momento che era definito genealogicamente, ogni generazione successiva avrebbe accresciuto sempre di più il divario dagli antenati che servono il Cielo [...]. Poiché i re regnanti diventavano ritualmente più deboli, i rivali pretendenti di potenti

48. La terminologia mi è stata inizialmente suggerita da Marshall Sahlins; in qualche modo fa eco a Clifford Geertz, che parla dello status genealogico "affievolito" sia verticalmente sia orizzontalmente a Bali (1980, p. 16), ma l'uso non è identico.

lignaggi iniziarono inevitabilmente a cercare alleanze che permettessero loro di spodestare il re e dare inizio a una nuova dinastia. (Puett, 2012, p. 214)

Puett fornisce l'intrigante argomentazione secondo cui il Primo Imperatore (259-210 a.C.) tentò di spezzare tale circolo vizioso dichiarando di essere un dio, e che avrebbe dunque mantenuto un contatto diretto con i suoi discendenti, indipendentemente dalla distanza genealogica; ma il progetto fallì, conducendo, in definitiva, alla concezione cinese puramente umana della regalità che troviamo dagli Han in poi (*ibidem*, pp. 216-218; cfr. 2002, pp. 237-245). Tuttavia, i saggi cinesi hanno semplicemente trovato altre ragioni per insistere sul fatto che le dinastie tendessero verso un inevitabile declino.

Il termine "regressione degli status" fu originariamente coniato dai Geertz (1975) per descrivere il sistema di lignaggio balinese, in cui i lignaggi che si sganciano dalle linee principali di discendenza sono sempre in pericolo di perdere lo status nel tempo, ma anche qui si può parlare di "regressione degli status" verticale e orizzontale. Tutti i re balinesi rivendicano la discendenza dai principi fuggiti dalla caduta del regno giavanese di Majapahit, ma la cronaca di Babad Dalem racconta come persino il ramo più alto della stirpe reale, i re di Gelgel e Klungkung, decadessero costantemente dalle loro origini divine quando un passo falso o altro li portava a cadere in disgrazia: per cui anche il livello dei re, così come indicato dai loro titoli, degrada dal semidivino Mpu al sacerdotale Sri, fino al relativamente modesto titolo guerresco Dalem e Dewa (si vedano C. Geertz, 1980, pp. 15-18; Weiner, 1995, pp. 105-135; Acciaioli, 2009, pp. 62-65). Qui, la contraddizione tra principi verticali e orizzontali si esplicita chiaramente, dal momento che ogni lignaggio che si separa dalla linea regale dovrebbe posizionarsi opportunamente più in alto di quelli che si sono separati in precedenza, ma, in realtà, l'effetto è vanificato dal fatto che la stessa linea principale va perdendo importanza, dando così l'opportunità agli altri di interrogarsi seriamente su chi fosse davvero superiore a chi (figura 7.2).[49]

49. Per qualche ragione, tutte le linee secondarie nella figura 7.2 sono rappresentate come discendenti dai lignaggi Satria che sono formalmente dello stesso rango, ma c'erano anche *dadia* o lignaggi discendenti da monarchi successivi.

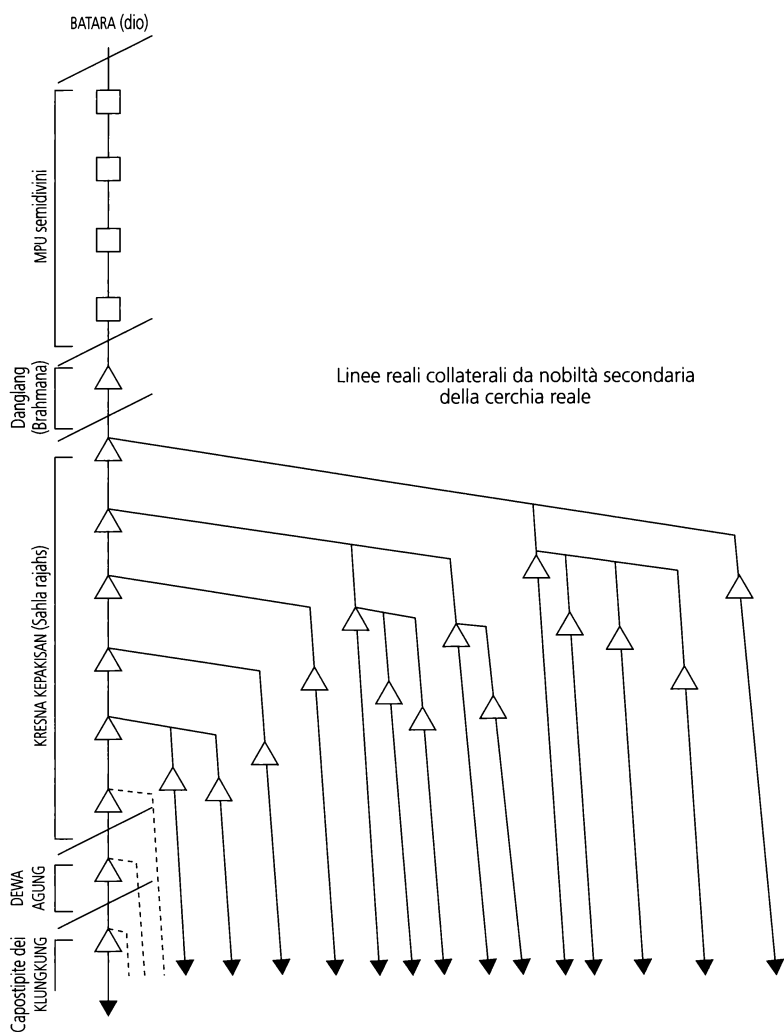



Figura 7.2 Regressione degli status (Acciaioli, 2009, p. 63).

* * *

Piuttosto che moltiplicare gli esempi (l'idea che le dinastie reali tendano a decadere è difficilmente contestabile), consentitemi di riassumere l'argomentazione fin qui esposta. Ho sostenuto che quando i re vincono definitivamente quella che ho definito la guerra costitutiva tra il sovrano e il popolo, riuscendo a estendere il potere sovrano sul loro regno nel suo insieme, tenderanno a prendere l'assunto del loro status divino (la stessa arma usata contro di loro quando le forze popolari vincono) come ispirazione per cercare effettivamente di trascendere la mortalità. Alimenteranno leggende sul proprio conto, trasformeranno il paesaggio, creeranno dinastie. Tuttavia, nella misura in cui vi riescono, ciò rappresenterà sempre un bel problema per i loro successori, specialmente se questi successori desidereranno fare altrettanto. Le generazioni si mettono in rivalità l'una con l'altra. I re viventi si ritrovano soffocati e circondati dai morti.

Ora, non penso che questo problema sia una prerogativa delle dinastie reali. In realtà, è probabile che succeda qualcosa del genere ovunque lo status di chi è in vita dipenda da antenati che sono simili a loro.

Sono arrivato a questa conclusione per la prima volta quando riflettevo sul rituale mortuario nelle terre alte in Madagascar (Graeber, 1995), dove le cerimonie di *famadihana*, che le persone di ogni estrazione sociale tuttora svolgono, hanno un doppio valore. Tali riti celebrano la memoria dei morti e allo stesso tempo consentono ai discendenti di cancellare quella memoria polverizzando letteralmente i corpi degli antenati. Questa ambivalenza può essere osservata ovunque gli antenati prendano forma umana. Da un lato, se non si hanno antenati, non si è realmente una persona sociale (in Madagascar si diventa "persone perdute", che è un modo educato di dire "schiavo"); dall'altra, se un antenato è semplicemente qualcuno che è riuscito a tenere i suoi figli attorno a sé e a essere ricordato come il fondatore o il grande antenato di un villaggio, di un clan o di una tomba, allora quell'antenato sarà inevitabilmente in una posizione di rivalità nei confronti di un qualunque discendente la cui ultima ambizione è fare lo stesso.

Sospetto che siamo qui in presenza di un principio sociologico generale. Quando gli antenati sono considerati come profondamente diversi dai loro discendenti, o come esistenti in una *tipologia* di tempo profondamente diverso (per esempio il Tempo del Sogno australiano), essi tendono a essere visti come fonti di potere per i loro discendenti attuali; quando sono fondamentalmente simili e vivono nella stessa tipologia di tempo, come gli antenati malgasci, tendono a essere visti come rivali e fonti di costrizione. Il primo caso è particolarmente vero per quelle società dell'Australia e del Nord e del Sud America che sono contrassegnate dal totemismo, dove le figure ancestrali non sono neanche umane, oppure esistono in una sorta di tempo mitologico dove le odierne differenze tra divinità, umani e animali non esistevano ancora; il secondo tende a essere il caso delle società in Africa, nell'Asia orientale e nel mondo austronesiano, dove si trova invece il culto diffuso o la propiziazione di noti antenati umani.

Il rituale mortuario dell'altopiano malgascio, aggiungerei, è in una certa misura il corrispettivo popolare del rituale regale. Ciò solleva l'intrigante domanda su quanto spesso e fino a che punto i culti degli antenati a livello popolare siano sempre appropriazioni di, o quantomeno influenzati da, pratiche reali o aristocratiche. La questione può essere risolta solo attraverso ulteriori ricerche, e senza dubbio la relazione è di reciproca appropriazione; ma per gli scopi attuali farò semplicemente notare che è proprio in quelle parti del mondo segnate dal culto degli antenati che si incontrano anche i regni, mentre nelle zone dove vige il totemismo, la monarchia di fatto non esiste.[50] Vi sono, come sempre accade, delle eccezioni (in gran parte nell'Africa orientale, tra cui curiosamen-

50. Ovviamente non è affatto detto che tutte le società che praticano l'adorazione degli antenati diano luogo a regni; sto semplicemente sottolineando che in quelle parti del mondo in cui gli antenati sono propiziati, la monarchia è una forma comune di governo, mentre in quelle parti del mondo segnate da sistemi di clan totemici, non lo è. L'argomento è molto più complicato rispetto a quanto mi sia possibile qui sviluppare. Da un lato, come ho notato nel caso della monarchia di Merina nel capitolo 5, i sistemi monarchici e aristocratici tendono a negare genealogie comuni, il che aiuta a spiegare perché è spesso nei più egualitari sistemi di governo che sorgono intorno ai regni (Nuer, Tiv, Tallensi e altri) che si trovano i sistemi più generalizzati di culto degli antenati; d'altra parte, nell'appropriazione delle pratiche regali, i cittadini comuni si ritrovano anche con gli stessi problemi in quanto gli antenati tendono a essere esigenti, vendicativi e così via.

te Ganda e Shilluk), ma le Americhe sembrano fornire una forte conferma, poiché è proprio in quei luoghi in cui troviamo i regni, nelle Ande, e tra Maya e Zapotechi, dove il totemismo è debole o inesistente, che si trovano invece i culti degli antenati.[51]

In ogni caso, in tutta la zona totemica, gli antenati, sebbene spesso visti come pericolosi, forniscono varie forme di potere ai loro discendenti; in tutta la zona caratterizzata dalla propiziazione degli antenati definiti umani, che siano regali, aristocratici o di qualche altro tipo, gli spiriti ancestrali tendono a imporsi in modi indesiderabili: nella migliore delle ipotesi, devono essere costantemente propiziati, nel peggiore dei casi, si manifestano attraverso l'inflizione vendicativa o arbitraria (cioè, sovrana) di disastri e morte.[52]

I re hanno invariabilmente antenati del tipo umano, e quegli antenati tendono regolarmente a diventare un problema. In genere, lo sconosciuto e originario re fondatore di una dinastia è visto come una fonte di legittimità e potere, piuttosto che come un vincolo (a meno che, in realtà, l'attuale monarca non sia particolarmente ambizioso), ma più si avvicina al presente, più pesanti tendono a diventare i ricordi ancestrali. Le mummie egizie e peruviane sono solo esempi estremi di una tendenza più generale. Proprio come la panoplia della regalità sacra di Frazer può essere

51. Ciò sembra essere vero anche nel Nord America – i Natchez avevano clan totemici intorno al 1900, ma l'opinione generale è che li avessero presi in prestito dai vicini dopo la distruzione del regno (Swanton, 1905, p. 667; Knight, 1990, p. 14). Il fatto che i culti degli antenati aristocratici pare siano fioriti sotto i regni Mississippiani, e in gran parte svaniti con la stessa monarchia (Knight, 1986, pp. 683-684; Ethridge, 2010, p. 224) suggerisce, almeno nelle Americhe, non tanto che le società con il culto degli antenati hanno maggiori probabilità di sviluppare regni, ma che è probabile che la presenza di regni porti, almeno alla fine, alla diffusione del culto degli antenati. L'unica eccezione possibile è tra gli Aztechi, dove non è presente né il culto degli antenati né il totemismo.

52. Questo è chiaramente vero nella maggior parte dei casi africani e austronesiani; il Giappone, la Cina e altre società dell'Asia orientale potrebbero sembrare delle eccezioni, poiché gli antenati sono sempre rappresentati almeno apparentemente in una luce benevola. Ma in realtà gli antenati sono rappresentati ovunque in una luce superficialmente benevola; la patina superficiale appare solo molto più spessa in questi casi, sospetto in gran parte a causa dell'esistenza di tradizioni intellettuali come il Confucianesimo che hanno trasformato l'idealizzazione in esercizio morale. Né nelle élite né nella tradizione popolare, tuttavia, gli antenati portano benefici alla loro discendenza e, a livello popolare, se non vengono propiziati, sono pronti a tramutarsi in pericolosi fantasmi (Kwon, 2008, pp. 20-25; Puett, 2013).

vista come una serie di tecniche per tenere a freno e controllare i monarchi, così anche molte delle istituzioni rituali che si vedono nei regni in cui la sovranità ha, di fatto, trasceso la sua struttura iniziale, e dove i re hanno vinto, come ho detto, tali rituali possono essere considerati come composti da tante strategie per far fronte a questo problema – il che è di per sé solo una manifestazione del problema più generale della "regressione verticale degli status". Lo spazio qui non consente un'esposizione dettagliata, ma un elenco approssimativo di tali strategie dovrebbe includere per lo meno:

1) uccidere o esiliare i morti, nel senso di cancellare o marginalizzare i loro ricordi;
2) diventare il morto, nel senso di creare un sistema di successione posizionale;
3) superare i propri antenati in modi plateali, tra i quali i più storicamente importanti sembra siano stati:
   a) la creazione di monumenti;
   b) la conquista di nuovi territori;
   c) il sacrificio umano di massa; e
4) trasformare la storia a proprio piacimento e inventare un mito di progresso.

Concluderò considerandoli brevemente uno alla volta.

Uccidere o esiliare i morti

"L'amnesia genealogica" (o "amnesia strutturale") è una caratteristica inevitabile di qualsiasi sistema di discendenza. Non tutti i morti possono essere ricordati. I clan, per esempio, sono gruppi di discendenza che rivendicano la discendenza da un singolo antenato ma non possono rintracciare i collegamenti intermedi tra questo e i propri nonni o chiunque di più lontano riescano a ricordare, e ognuno di quelli che sono nel mezzo viene semplicemente dimenticato. Ma anche in un sistema di lignaggio segmentario come quello dei Nuer, dove apparentemente tutti possono risalire ai fondatori dei loro gruppi di discendenza attraverso una catena ininterrotta di antenati, c'è uno "spazio amnesico" (M. Douglas, 1980, p. 84) cinque generazioni indietro, un buco nella memoria

nel quale gli antenati devono sparire per far sì che ci siano sempre solo da dieci a dodici generazioni tra gli antenati fondatori, che rimangono sempre gli stessi, e il presente.

Quando i corpi degli antenati sono fisicamente presenti (come nelle tombe dei Malgasci dell'altopiano, oppure nel caso delle mummie inca), o gli antenati sono commemorati in santuari corporei, sotto forma di reliquie o altri simboli materiali, questo diventa ovviamente molto più difficile da fare. Gli oggetti stessi devono essere affrontati in qualche modo. Lo stesso vale quando le genealogie sono conservate per iscritto, come nel caso delle tavolette ancestrali cinesi, o quando ci sono strutture istituzionali (come i sacerdoti funerari egizi o le stirpi reali degli Shilluk) la cui esistenza si basa sul mantenere vivi quei ricordi. Nel caso degli antenati regali, alcune o tutte queste cose sono probabili. C'è sempre un apparato sociale e materiale di memoria. Per questo motivo, i re spesso trovano molto difficile cancellare i ricordi di particolari antenati regali, anche se lo desiderano. Ho già menzionato la storia del re shilluk che tentò, fallendo, di introdursi furtivamente nel santuario di un antenato regale per abbattere i suoi discendenti (si veda il capitolo 2). Anche tra i molto più potenti re dei Ganda sono stati sventati tentativi simili. Quando un *kabaka* prepotente ordinò che il santuario di un antenato divinizzato venisse bruciato e raso al suolo, "una scintilla proveniente dal tempio in fiamme si alzò e bruciò il seno della Regina Madre", lasciando una ferita che continuava a farle male finché il re finalmente cedette e ordinò che il santuario fosse riportato al suo stato precedente (Kagwa, 1971, p. 74; Wrigley, 1996, p. 211).[53]

Affinché i re cancellino i ricordi ancestrali, quindi, si richiedono misure estreme e tali misure potrebbero ritorcersi loro contro. Tentativi di cancellare gli antenati dalla storia, come, per esempio, nel caso del faraone del Nuovo Regno, Thutmose III, che com'è noto tentò di annientare sua madre, la regina Hatshepsut e il suo consigliere, Senenmut, raramente hanno successo (anche se biso-

53. In generale, sembrerebbe che gli antenati regali fossero considerati come spiriti ancestrali non particolarmente rilevanti dai reali stessi, ma come divinità da parte di tutti gli altri (Ray, 1991, pp. 150-53).

gna ammettere che se un simile progetto avesse avuto successo, non ne avremmo testimonianza).[54]

Tuttavia, anche quando gli antenati non possono essere distrutti, possono essere emarginati o resi irrilevanti. In alcuni casi, la regalità straniera può essere vista come un modo per "ripulire la lavagna" ricominciando da capo in un posto diverso. Un altro approccio è quello di compiere una sorta di interruzione alla base o rottura in modo da istituire una nuova dinastia. Ovviamente, questo è più probabile che sia un espediente usato dalle forze popolari o dai funzionari di corte *contro* i re che sono al trono, ma ci sono anche casi in cui la rottura dinastica sembra essere interna. Il caso di Unas è di nuovo istruttivo. È considerato l'ultimo sovrano della V dinastia, ma in realtà non vi è alcuna prova che il suo successore, Teti, possa essere considerato come un nuovo arrivato (W.S. Smith, 1971, pp. 189-191; Rice, 2003, p. 210; Grimal, 1988, pp. 79-81) – la maggior parte dei funzionari della corte di Unas rimase al suo posto, e il nuovo faraone, presumibilmente appartenente ad almeno un ramo collaterale della linea dominante, sembra aver sposato una delle figlie del faraone per preservare la continuità. Fondò anche una nuova capitale più distante dai vecchi sepolcreti e costruì due piramidi, oltre a quelle per sé, per le sue mogli, il che suggerisce uno sforzo per ridare vita alla memoria storica e, presumibilmente, limitare le ambizioni post mortem dell'arrogante Unas. In quest'ultimo tentativo ebbe un successo molto limitato, dal momento che Unas fu in seguito reintrodotto come divinità locale, e avrebbe ancora animato il culto popolare nei dintorni di Saqqara molti secoli dopo durante il Medio e il Nuovo Regno, quando Teti sembrava essere stato in gran parte dimenticato (Malek, 2000, pp. 250-256).

Questo ci porta al pericolo ultimo dei tentativi di sminuire precedenti governanti, antenati e non: che anche se l'apparato sociale con cui vengono conservati i loro ricordi è completamente sra-

54. Vorrei sottolineare che sto parlando qui della difficoltà di distruggere i ricordi degli antenati *propri di un re*. La distruzione sistematica e/o la profanazione dell'apparato di memoria per i dominatori che conquistano è una pratica regolare; la nostra prima registrazione storica di tali pratiche proviene dall'impero assiro, dove si procedeva regolarmente a sradicare e distruggere la memoria delle dinastie conquistate (Suriano, 2010, pp. 65-67), ma la pratica è comune.

dicato, questi possono diventare eroi popolari, presi come arma della controparte nella guerra costitutiva tra re e popolo. Questo è ciò che spesso succede alla fine delle dinastie. Il primo caso registrato che abbiamo è, sorprendentemente, quello dell'imperatore Nerone, l'ultimo della dinastia Giulio-Claudia. Nerone è ora ricordato attraverso le descrizioni dei suoi nemici come un mostro, uno psicopatico assetato di sangue che, ridicolmente, si considerava un grande poeta, attore e musicista. Ma stando ai resoconti ufficiali ci sono forti indizi riguardo al fatto che le sue eccentricità andavano in realtà in tutt'altra direzione: durante le prime fasi del suo regno si era sistematicamente rifiutato di firmare le condanne a morte, e aveva persino ordinato ai gladiatori di non combattere più fino alla morte durante i giochi da lui sponsorizzati. (Una volta diede, tuttavia, l'ordine che i senatori stessi prendessero parte ai combattimenti, che non prevedevano più spargimenti di sangue, il che potrebbe spiegare in parte il risentimento nei suoi confronti.) Tentò anche di negoziare una pace permanente con il principale rivale imperiale di Roma, Partia.[55] Per quanto possa sembrare strano, Nerone era quanto di più vicino a un pacifista Roma potesse produrre. Potrebbe essersi spinto un po' più in là di altri nel cercare di glorificare il suo nome e preservare la sua memoria ("Ha modificato le denominazioni precedenti di molte cose e di numerosi luoghi, dandone di nuovi legati al suo stesso nome. Chiamò anche il mese di aprile *Neroneus* e intendeva nominare Roma Neropolis" [Svetonio, *Nero* 55]). Dopo che Nerone fu rovesciato in un colpo di Stato militare nel 68 d.C., tutto questo apparato di memoria fu immediatamente smantellato, divenne uno

55. La disgrazia di Nerone fu che mentre era tutt'altro che brutale per gli standard romani, quei pochi su cui aveva sfogato la sua ira – i cristiani, che erano notoriamente ritenuti responsabili dell'incendio che devastò Roma nel 64 d.C., e la classe senatoria, dopo che molti, incluso il suo ex mentore Seneca, furono implicati in un complotto per assassinarlo nel 65 d.C. – furono proprio quelli che scrissero le storie successive. Per quello che vale, ho sempre personalmente sospettato che i cristiani (forse la fazione di Pietro) fossero in realtà almeno in parte responsabili del grande incendio – alcuni certamente vengono ritratti esultanti per esso nella *Apocalisse* 18.8-20 – e che Nerone potrebbe non essere effettivamente morto nel 68 d.C., poiché il racconto del suo improvviso abbandono di un piano per fuggire a est senza una ragione particolare e la decisione di uccidersi (Svetonio, *Nero* 48-49) sembra romanzesco e non plausibile. Per quanto ne sappiamo, "l'impostore" che finì in Persia poteva davvero essere lui.

dei pochi Giulio-Claudiani a non essere mai stato divinizzato,[56] e si tentò di dipingerlo come un tiranno tanto terribile da rendere la successiva imposizione del regime militare del tutto giustificata (Henderson, 1905; Griffin, 1984; Champlin, 2003).

La maggior parte degli ex sudditi di Nerone, a quanto pare, non era d'accordo. Già nel 96 d.C., leggiamo che "tuttora, tutti vorrebbero che Nerone fosse ancora vivo; e la grande maggioranza crede che lo sia" (Dione Crisostomo, 21.10). Tre diversi pretendenti che sostenevano di essere Nerone apparvero nelle province orientali, almeno in un caso scatenando una rivolta diffusa; i Parti ne tenevano un altro come moneta di scambio; e ancora fino al 410 d.C., Sant'Agostino di Ippona scrisse che i pagani continuavano a insistere che Nerone stesse dormendo da qualche parte, aspettando "il momento giusto" per reclamare il suo trono, proprio così come i cristiani temevano che, seppure morto, sarebbe risorto dalla tomba come Anticristo (*De Civitate Dei*, 20.19.3). Come scrive un biografo:

> La persistente aspettativa che Nerone sarebbe tornato dal suo nascondiglio (o dalla morte, nella formulazione negativa dell'Anticristo) lo inserisce nella speciale compagnia di personaggi storici che la gente voleva far tornare, figure come Re Artù, Carlo Magno, San Olaf, Federico Barbarossa, Federico II, Costantino XI, lo zar Alessandro I ed Elvis Presley. (Champlin, 2003, p. 21)

Quest'ultimo ricordato, significativamente, come "il re".[57] A tale elenco si potrebbe aggiungere Cuatemoc in Messico e Tupac Amaru in Perù. Quasi ognuno di questi era una figura il cui ricordo i suoi successori avevano tentato, invano, di sopprimere.

Diventare i morti

Un altro modo per risolvere il problema è dichiarare d'essere un più famoso governante precedente o, ancora di più, attraver-

56. La pratica usuale era di deificare gli imperatori solo dopo la loro morte, per cui il principe regnante poteva essere definito "figlio di un dio" (*divi filius*). Nerone quindi deificò debitamente suo padre adottivo Claudio, e in seguito aggiunse la moglie Poppea e la figlia Claudia, ma per ovvi motivi non ricevette gli stessi onori dopo la sua morte (Woolf, 2002, p. 250).

57. Per un'eccellente analisi durkheimiana di Elvis come figura messianica nella religione americana del consumismo, si veda Stromberg (1990).

so un meccanismo di successione posizionale, sostenere che tutti i re sono effettivamente la stessa persona. Si potrebbe pensare a questo come al prolungamento massimo della "parentela" o dell'"Io eroico" di Marshall Sahlins, per cui un capo maori può dire al nemico: "Ho ucciso tuo nonno", riferendosi a un evento accaduto molti secoli prima (Prytz-Johansen, 1954, pp. 29-31; Sahlins, 1983a, pp. 522-523; 2013, pp. 36-37).

Stephanie Dalley (2005, p. 20) ha sostenuto che quest'ultimo approccio fosse abbastanza comune nell'antico Medio Oriente, dove monarchi viventi potevano assimilarsi a più famosi predecessori, "prototipi" di grandi regnanti – come, per esempio, Sargon I di Assiria (722-705 a.C.) che assunse semplicemente il nome e l'identità di Sargon di Akkad (2340-2284 a.C. circa), o le varie regine indipendenti nella stessa parte del mondo che diventarono tutte Semiramide.[58] Si potrebbe dire che c'è una forma forte e una forma debole di tale identificazione. Quasi tutti i re giocheranno in maniera leggera questa carta: o identificandosi con gli eroi del passato (come nel caso di Edoardo IV d'Inghilterra, per fare un esempio abbastanza semplice, che si presentò come una reincarnazione di Re Artù [Hughes, 2002]), o semplicemente prendendo tutti lo stesso nome: ecco perché nell'Alto Medioevo quasi tutti i monarchi inglesi venivano chiamati Enrico o Edoardo, e la Francia aveva sedici diversi re di nome Luigi. Tentare questa strategia in senso forte affermando di *essere* Sargon, o Artù, o l'ultimo Luigi, è relativamente raro. Tutti i *reths* shilluk sono incarnazioni del capostipite, "Nyikang", ma una delle ragioni per cui la regalità degli Shilluk è considerata così interessante ed esotica è perché sono tra i pochi a spingere questo principio fino alla sua conclusione logica; comunque, nemmeno tra gli Shilluk la personalità storica dei singoli sovrani veniva davvero cancellata.

In effetti, i sistemi di successione posizionale, in base ai quali chi assume un determinato incarico viene assimilato a qualche prototipo storico, sono molto più tipici di ordini politici relativamente egualitari come la Haudeno-saunée ("Lega degli Irochesi") del

58. "Una caratteristica sorprendente dell'antica storia mesopotamica è la nomina di un nuovo re dopo un precedente re di una dinastia diversa a cui non era correlato. Sargon, Naram-Sin e Nabucodonosor sono tre noti esempi" (Dalley, 2005, p. 20).

XVII/XVIII secolo, dove i personaggi che si diceva fossero stati coinvolti nella creazione della Lega secoli prima, erano decisamente ancora vivi: il guardiano della loggia centrale di Onondaga era sempre Thadodaho; la Pergamena dei Nomi dei Fondatori ha registrato i nomi di cinquanta capi originari che erano ancora presenti in ogni consiglio della Lega (Morgan, 1851, pp. 64-65, Graeber, 2001, pp. 121-129; Abler, 2004). Ma queste erano società in cui non vi era alcuna differenza tra nomi e titoli, dal momento che ogni clan aveva un numero fisso di nomi, che potevano essere distribuiti solo dalle matrone del clan uno alla volta, e l'effetto complessivo sembra essere quello di ridurre al minimo la possibilità di una personale autoesaltazione.[59] I re tendono a evitare la successione posizionale proprio per questa ragione. Perché, se da un lato questa consentirebbe loro di sbarazzarsi dell'unicità del nome dei loro antenati, dall'altro impedirebbe loro di poter adottare un nome esclusivo.

Ci sono alcune eccezioni. Forse la più famosa è il regno Luapulu dell'Africa centrale, il cui sovrano è sempre Kazembe (Cunnison, 1956, 1957, 1959), ma solo perché la dinastia Luapulu sembra aver conquistato un gruppo di popolazioni che, fatto alquanto insolito per l'Africa, pratica la successione posizionale nei propri lignaggi. (Quando un uomo o una donna muoiono, per esempio, il loro nome viene dato a qualcun altro, il quale entra in possesso dei suoi possedimenti e persino della sua famiglia, sebbene sia permesso, dopo un intervallo di tempo ritenuto accettabile, divorziare da un coniuge indesiderato acquisito in questo modo.) Di gran lunga il modello più comune è la versione debole esemplificata dalla nozione medievale del "Re dai due corpi" (Kantorowicz, 1957), in cui il re è un individuo in carne e ossa, capace di ricevere fedeltà personale, e al tempo stesso un concetto immortale.

Superare i morti

L'espressione è abbastanza autoesplicativa; abbiamo già visto come persino i re che compiono imprese così straordinarie da far

59. Per questo motivo, le due figure più famose dell'epopea, considerate i fondatori della Lega – Deganawideh e Hiawatha – esistono ancora come titoli, ma le loro posizioni non vengono mai assegnate.

sparire i propri antenati (qualcuno sa o si preoccupa di chi fossero i nonni di Alessandro?) si impegneranno a designare un rivale immaginario come Semiramide con cui competere. Abbiamo anche visto come i monarchi si occupavano della continua presenza di antenati mummificati nella vita politica in due circostanze molto diverse: in Perù, dove ogni nuovo Inca doveva conquistare un nuovo territorio per nutrire i sottoposti; e in Egitto, dove la Valle del Nilo era circoscritta entro uno spazio limitato e altre opportunità di conquista erano raramente disponibili, per cui il risultato fu un'evoluzione dell'architettura monumentale mai vista prima né dopo.

Costruire monumenti, ovviamente, è efficace solo se si riesce a legare il proprio nome a quel monumento per un tempo durevole. Ma non è un compito facile. Come abbiamo visto nel caso di Semiramide, se crei una fama duratura – in qualunque modo tu riesca a raggiungerla – tenderai anche a prenderti il merito per tutti quei monumenti che non hai costruito e probabilmente non hai mai nemmeno toccato o visto, più o meno nello stesso modo in cui tutte le cose argute che sono state dette nell'America di fine Ottocento ora tendono a essere attribuite a Mark Twain, o in Inghilterra a George Bernard Shaw o Oscar Wilde, lasciando quelli che in realtà hanno pronunciato frasi argute o costruito i diversi fossati, mura, torri e città attribuiti alla regina, a languire nell'oscurità.

C'è un'altra opzione che non ho ancora discusso, tuttavia, la quale rappresenta l'ipertrofia della sovranità stessa, nel senso specifico di potere distruttivo arbitrario. È difficile trovare altre spiegazioni sul perché, quando i re riescono ad accumulare abbastanza potere da poter definire i loro regni "Stati" – in sostanza quel punto di svolta in cui i re possono essere definitivamente dichiarati vincitori – una delle prime cose che decidono di fare sia intraprendere un qualche tipo di campagna di omicidi ritualizzati. Tali massacri includono atti di sadismo di massa che, come soleva precisare Lewis Mumford (1967, pp. 183-185), così spesso cancelliamo pudicamente dalla storia – i massacri, le torture, le mutilazioni – ma che in genere, per lo meno in questa fase iniziale, possono essere giustamente etichettati come sacrifici umani.

Secondo gli archeologi, per esempio, l'uccisione di massa dei servitori sul luogo di sepoltura dei sovrani tende notoriamente a

segnare le primissime fasi del progressivo affermarsi degli Stati.[60] Evento che a volte può degenerare fino al massacro di intere corti. Il fenomeno è stato accuratamente documentato in diversi luoghi tra cui per primi Egitto, Ur, Nubia, Cahokia, Cina, Corea, Tibet e Giappone; così come tra i Moche in Perù, gli Sciti e gli Unni (Childe, 1945; Davies, 1984; Parker Pearson, 1999; van Dijk, 2007; Morris, 2007, 2014). È stato anche documentato etnograficamente nell'Africa occidentale, in India e tra i Natchez. Come chiarisce l'ultimo esempio, quando si tratta di re il cui potere assoluto e arbitrario era in gran parte limitato alla cerchia della propria corte, tali uccisioni di massa potrebbero essere viste come una specie di supernova finale di sovranità, seppure di una sovranità ancora incapace, per quanto splendente e gloriosa, di esplodere al di là dei suoi schemi. È anche importante ricordare che questi sacrifici non erano organizzati dall'ex re (che dopo tutto era morto) ma dal suo successore. In questo senso si dice che almeno due dei casi più drammatici di sacrificio della servitù (Perù, antico Egitto) siano avvenuti proprio nei luoghi dove in seguito troviamo i re morti che mantengono i loro tribunali e il loro seguito, in competizione con i vivi per una parte della produzione in eccesso, e uno dei motivi potrebbe essere stato semplicemente quello di garantire che ciò non si verificasse. Al contrario, in una svolta curiosa, questa esibizione finale del potere divino che apparentemente catapulta il sovrano in una dimensione di divinità serve anche a spazzare via l'intero apparato umano che aveva svolto la funzione, secondo la frase felice di Audrey Richards (1964), di "mantenere il re divino".

Perché, allora, ci si ferma? Ellen Morris (2014, pp. 86-87) suggerisce che, storicamente, il sacrificio del servo tende a condurre a un pericoloso gioco di competizione. Altre famiglie reali, o solo ricche e potenti, adotteranno la stessa pratica; i re sentiranno quindi di dover uccidere altri detentori per affermare la loro natura eccezionale. E dovranno anche, inevitabilmente, giungere a misurarsi con i re del passato. Abbiamo alcune buone descrizioni di come potrebbe apparire il processo al suo apice, provenien-

60. "I sacrifici dei servitori su larga scala sono di solito rintracciabili nei casi in cui uno Stato si espande improvvisamente e drammaticamente nel dominio geografico e nel potere coercitivo. In tali momenti la concezione del sovrano è matura per la riformulazione" (Morris, 2007, p. 17 n. 3).

ti dai regni dell'Africa occidentale di Asante, Benin e Da-homey (Law, 1985; Rowlands, 1993; Terray, 1994), così come dal Buganda (Ray, 1991), che sembrano grosso modo avvicinarsi, in scala e tenore generale, a ciò che è stato documentato archeologicamente a proposito dell'Età del Bronzo in Cina (R. Campbell, 2014). La cerchia di coloro che sono candidati a essere messi a morte si espande dai familiari, che possono almeno immaginare di rinunciare volontariamente alla propria vita, a intere corti, a massacri di centinaia o addirittura migliaia di prigionieri di guerra, criminali o semplicemente soggetti casualmente prelevati dalle strade, in manifestazioni di puro potere arbitrario.

> La prassi funeraria reale terminava con un'orgia di omicidi, chiamata *kiwendo*, o "esecuzione di massa", che inaugurava il santuario del re defunto. Tali uccisioni si verificavano ogni volta che un santuario reale veniva ricostruito o nelle rare occasioni in cui il re visitava un santuario di persona. Secondo quanto riferito, nel 1880, Mutesa aveva ucciso duemila persone nel santuario di [suo padre] Ssunna dopo la sua ricostruzione. Le vittime, che erano contadini in viaggio verso la capitale che trasportavano merci al servizio dei loro capi, furono catturate dalla polizia reale mentre si avvicinavano agli stretti ponti che conducevano alla capitale [...]. (Ray, 1991, p. 169)

Qui, la sovranità rompe i suoi schemi di contenimento, come parte di un curioso doppio gioco in cui i re viventi, in un apparente tentativo di onorare i loro antenati, in realtà gareggiavano per superarli. Ma il fatto che la sovranità superasse i suoi limiti e sfidasse i morti in questo modo, tendeva anche a renderla insostenibile. In molti casi africani, troviamo re che sottolineano il peso di dover costantemente ostentare la propria vitalità attraverso la morte degli altri.[61] Mutesa, di fatto, non ebbe tali pentimenti, ma il risultato fu che la sua figura divenne tristemente famosa e dopo il suo regno le esecuzioni fondamentalmente cessarono.

Questo è quello che succede di solito. Per lo meno in tutti i casi che conosciamo meglio, una volta che le cose raggiungono tale li-

61. Così, per esempio, a David Livingstone fu detto che se il *kabaka* non avesse ucciso la gente, la gente avrebbe pensato che lui era morto (Ray, 1991, p. 179), e l'*oba* del Benin disse a un visitatore straniero che era "stufo di tutto ciò", ma sentiva di non avere altra scelta (Roth, 1903, p. 66).

vello, si fa strada una sorta di reazione morale. O disordini popolari. O entrambi. Questo può portare ad abbandonare completamente l'usanza, di solito convertendosi a una religione mondiale (per esempio, il Buddhismo in Corea: Conte, Kim, 2016; il Cristianesimo in Buganda e Benin); potrebbe portare a una graduale adozione di sostituti simbolici, come gli eserciti di soldati di terracotta a An-yang (R. Campbell, 2014); potrebbe anche portare a una sorta di attenuata divulgazione, in cui ampie sezioni dell'élite adottano la pratica, ma solo in forma attentamente limitata. Quest'ultimo sembra essere il caso del rito funerario del *sáti* in alcune parti dell'India, dove ci si aspettava che le vedove di uomini di casta alta si suicidassero ai funerali dei loro mariti (Thompson, 1928; Morris, 2014, p. 84),[62] ma il fatto che la pratica si fosse diffusa a partire dalle famiglie dei governanti attraverso le caste guerriere è certamente suggestivo. Questo evidenzia inoltre la logica profonda di tali progetti sacrificali: dimostrare, il più chiaramente possibile, che certe vite hanno valore solo per il bene degli altri. Gli osservatori stranieri spesso esprimevano scandalo per la volontà di molte mogli, servitori e altri intimi di re e gloriosi morti di seguirli volontariamente nella tomba (sebbene, invariabilmente, alcuni fossero più entusiasti di altri). La famiglia indù di casta alta dove alla moglie viene insegnato a trattare suo marito come un dio e a gettarsi sulla sua pira funeraria, è solo una forma più esplicita della stessa logica di autosacrificio che ci si aspetta dalle vedove nei paesi mediterranei nel passare il resto dei loro giorni vestendosi di nero a lutto (o, in alcune parti dell'India dove non si pratica il *sáti*, vestirsi di bianco per il lutto); ma allo stesso tempo è anche una versione microcosmica del regno patrimoniale, che, come descritto da Hocart (1950), è a sua volta considerato una famiglia gigantesca in cui ciascun gruppo sociale esiste principalmente in virtù del ruolo assegnato nell'alimentazione, nel mantenimento, e nella deificazione del re. Si potrebbe continua-

62. Questa affermazione è in un certo senso controversa. Il sacrificio della servitù era definito nella letteratura archeologica come "*sáti* delle sepolture" fino a quando Trigger (1969, p. 257) fece notare che non c'erano prove del sacrificio del servo in India. Eppure, il fatto che la pratica fosse cominciata con i governanti per poi diffondersi attraverso le caste dei guerrieri, e testimonianze straniere di centinaia di donne che si sacrificavano ai funerali reali (per esempio, Barbosa, 1518, pp. 213-214), suggeriscono qualcosa di paragonabile agli esempi più drammatici di sacrificio della servitù comuni altrove.

re di questo passo. Non sono forse questi omicidi rituali di massa – specialmente quelli che si verificano quando la violenza esplode nel contesto della famiglia reale e diventa un vero e proprio civicidio (Feeley-Harnik, 1985, p. 277) – i momenti in cui si esplicita la contraddizione tra le due concezioni del rapporto tra il re e il popolo, una legata al regno come famiglia, l'altra alla guerra costitutiva? Come già accennato, l'assoluta arbitrarietà, la mancanza di significato[63] nella selezione delle vittime – che sono spesso spazzate via a caso – è di per sé un modo per trasmettere la natura assoluta del potere reale. Se non si può uccidere tutti, ci si può però andare vicini dimostrando che si è in grado di uccidere chiunque. Questo vale anche quando i massacri sono specificatamente destinati a placare gli antenati reali (come nel Benin), quando sono sacrifici agli dei, ma non agli antenati (come tra gli Aztechi), quando sono diretti contro le streghe (come in Madagascar: S. Ellis, 2002), o, infine, quando non servono ad altro che a dimostrare "l'assoluto potere del re sulla vita e sulla morte dei suoi sudditi" (come nei rituali di incoronazione in Ganda: Mair, 1934, p. 179). Qualunque fosse la scusa, sembrava che si applicasse la stessa logica di acutizzazione: probabilmente portando all'eventuale abbandono dell'uccisione di massa per paura che le contraddizioni della sovranità potessero alla fine distruggere il regno stesso.[64]

Invertire la direzione della storia

Quasi tutti questi espedienti, quindi, sono pieni di difficoltà o portano alla probabile autodistruzione. Ma c'è un ultimo approccio. Si può sfidare direttamente la logica della "regressione degli status", ricostruendo la storia non come una storia di inevitabile declino, ma come un progresso incrementale.

Siamo abituati a considerare l'idea di progresso come una recente innovazione, e che tutte le società "tradizionali" (cioè tutte le società fino a, per esempio, il Rinascimento o forse l'Europa dell'Il-

63. Sto usando "significato" nel senso ermeneutico dell'intenzionalità dietro una dichiarazione o un atto.

64. Si potrebbe ipotizzare che i motivi popolari del folklore dei re malvagi maledetti dalle insaziabili richieste di carne o sangue umano, di cui il prototipo è forse lo Zahhak persiano, riflettano in una certa misura questa condizione strutturale.

luminismo) presumessero, invece, di discendere dagli dei piuttosto che d'essersi evolute a partire dai selvaggi. In effetti, un numero significativo di società umane sembrava aver tenuto entrambe le posizioni contemporaneamente. Come Arthur Lovejoy ha documentato esaustivamente per l'antichità greco-romana, è stato quasi universalmente assunto, dalla maggior parte degli autori antichi, che gli umani vivessero una volta nelle caverne nutrendosi di noci e bacche, prima che la scoperta delle arti e delle scienze portasse alla civiltà urbana (Lovejoy, Boas, 1935; cfr. Adelstein, 1967; Nisbet, 1980). Ciò su cui essi differivano – e qui spesso differivano molto bruscamente – non era la realtà del progresso, ma il suo significato morale: se gli albori dell'umanità dovessero essere considerati un'età dell'oro o un periodo di barbarie arretrata. I sostenitori delle posizioni "primitiviste" e "anti-primitiviste" continuarono a discutere la questione fino a quando il Cristianesimo riuscì a sistemare temporaneamente la faccenda a favore dell'Eden per circa un millennio. (Poi, ovviamente, la diatriba è ripresa uguale a prima.)

Questi dibattiti sono rilevanti perché molto spesso le invenzioni o le scoperte che rendevano possibile la vita civilizzata erano attribuite ai re. O agli dei; ma proprio per questa ragione, le due categorie, i re e gli dei, venivano spesso a sovrapporsi. Ecateo rappresentava gli dei egizi come grandi inventori, resi sovrani per le loro creazioni: scrittura (Thoth), agricoltura (Iside), vinicoltura (Osiride), e così via (Diodoro Siculo 1.13.3, 1.14-16, 1.43.6). Più tardi Evemero avrebbe trasformato il suo racconto in una teoria generale, sostenendo che tutte le storie sugli dei erano davvero memorie di re, regine e altri straordinari mortali, e divenne una normale pratica comune, anche tra coloro che non erano evemeristi, ascrivere scoperte a governanti che erano diventati divinità: a Semiramide, per esempio, fu attribuita da Plinio l'invenzione sia della tessitura (*ibidem*, 7.417) sia di certi tipi di navi a scafo lungo (*ibidem*, 7.57).

La Cina ha assistito intorno allo stesso periodo a dibattiti simili. Anche lì c'era la convinzione di un'invenzione graduale di arti e tecniche, e i "saggi" che facevano queste invenzioni e scoperte venivano spesso rappresentati come monarchi. (L'Imperatore Giallo, per esempio, era ritenuto responsabile personalmente dell'invenzione della costruzione di case e della tessitura, e sua moglie inventò la seta.) Anche lì si scatenò una vivace controversia sullo

stato morale del progresso tecnologico, con i mohisti che vedevano l'invenzione tecnologica e sociale come un'ascesa dalla barbarie, i taoisti come una caduta da un'età dell'oro, e i confuciani che prendevano una serie di posizioni sfumate intermedie (Needham, 1954, pp. 51-54; J. Levi, 1977; Puett, 2002).

Se tutto ciò che si puntava a fare era quindi prendere storie sulla creazione di istituzioni culturali da parte di divinità primordiali, e trasporle in storie di creazione da parte di re primordiali, gli sviluppi potrebbero non essere particolarmente radicali. Questo lascia ancora una volta i re dei nostri giorni all'ombra dei loro antenati. Infatti, se si rappresenta il fondatore del proprio regno anche come l'inventore dell'agricoltura, della metallurgia o della musica, la competizione sembrerebbe assolutamente senza speranza. Tuttavia, se si considera la storia, invece, come una serie graduale e continua di scoperte e invenzioni – come fecero alcuni scrittori ellenistici greci e in seguito gli scrittori cinesi – ciò consente almeno la possibilità di competere, fino alla possibilità di introdurre le innovazioni rivoluzionarie dei giorni nostri. Forse il modo migliore per leggerla è questo: un monarca che si considera erede di una lunga stirpe di inventori, può trattare il principio di sovranità, che gli permette di uscire dalle strutture e dalle istituzioni tradizionali, nello stesso modo in cui può porlo al di sopra della legge e della moralità, per rendere se stesso una sorta di re straniero interno, capace di iniettare nuove infusioni di potere creativo per distruggere le tradizioni esistenti dall'interno. Di conseguenza – e questo è il punto cruciale in questo contesto – si permette a un re di identificarsi con una tradizione antica (di re come innovatori) e allo stesso tempo di affermare la sua superiorità assoluta, rivendicando l'eredità cumulativa di tutte le loro innovazioni, e le sue proprie in aggiunta.

Ho già fatto notare, nel capitolo 5, che la storia del regno di Merina è stata concepita in questo modo. Il *Tantara Ny Andriana*, milleduecento pagine di storia ed etnografia di Imerina scritte tra gli anni 1860 e 1870 da autori merina e assemblate da un missionario gesuita di nome Callet (1908), rappresenta la storia del regno come invenzione progressiva, scoperta o comparsa di istituzioni chiave legate ai re succedutisi a Merina (la terminologia usata sembra intenzionalmente vaga su quali):

- *Andriamoramorana*: divisione della selvaggina, principi base della gerarchia.
- *Andriandranolava*: oratoria politica.
- *Rafohy*, *Rangita*: astrologia, primizie (*santatra*) rituali.
- *Andriamanelo*: armi di ferro, metallurgia, ceramica, canoe, rituali della circoncisione, denaro e commercio.
- *Ralambo*: addomesticamento di bovini, pecore, divinazioni, medicine, talismani protettivi (*sampy*), usanze matrimoniali, festa di Capodanno.
- *Andrianjaka*: costumi di sepoltura e lutto, culto degli antenati reali.
- (*Andriantompokoindrindra*: antenato del nobile ordine, non ha regnato: la scrittura).
- (*Andriandranandro*: antenato del nobile ordine, non ha regnato: i moschetti).
- *Andriantsitakatrandriana*: risicultura, irrigazione, galateo di corte.
- *Andriamasinavalona*: principi legali, oracolo del veleno, schiavitù, costumi matrimoniali aggiuntivi (divorzio, poligamia).

Quel che è rilevante per i nostri scopi è che, mentre nella maggior parte dei casi di re inventori (come le tradizioni cinese, vietnamita, giavanese, persiana, inca o azteca), sono i primi re a scoprire i principi e le istituzioni più importanti, in questo caso sono i tre re nel mezzo, Andriamanelo, Ralambo e Andrianjaka, a essere i più creativi. Questi tre sono infatti rappresentati come segni di una rottura drammatica con quelli che sono venuti prima, che sono generalmente definiti "Vazimba", esseri fondamentalmente incivili che hanno familiarità con la magia e alcune forme sociali elementari, ma ignoranti in metallurgia e agricoltura.

C'è stato un grande dibattito sul significato esatto della parola "Vazimba", che oggigiorno può essere usata per riferirsi a un antenato il cui corpo non è mai stato correttamente sepolto o di cui i discendenti si sono dimenticati, e il cui spirito si annida così in natura e luoghi acquatici, o, in molte storie orali, per riferirsi a una popolazione aborigena cacciata dagli attuali abitanti del paese. Quando i primi missionari sentirono storie sui Vazimba, essi inevitabilmente assunsero che questi rappresentassero una sorta di

"razza primitiva", forse pigmei, che era stata cacciata dagli attuali abitanti "*hova*" del paese, che essi presumevano essere un'ondata di immigrati successiva proveniente dalla Malesia ("*hova*" in realtà significa solo "comune cittadino").

Questo ovviamente non corrispondeva al vero, e di conseguenza molti storici contemporanei (per esempio, Berg, 1977, 1980; cfr. Dez, 1971a; Domenichini, 2007) sono giunti a disconoscere interamente le storie, suggerendo, per esempio, che quando le storie orali parlano di precedenti governanti come "Vazimba", significa semplicemente che sono stati sepolti nei laghi o che i loro corpi sono stati persi in altro modo. Ma la questione è leggermente più complicata. Da un lato, numerose storie, spesso dai tempi antichi in poi, parlano di guerre tra *hova* e Vazimba, con i primi, guidati da re Andriamanelo, che approfittando delle lance con punta di ferro inventate di recente mettono in fuga i secondi verso ovest (W. Ellis, 1838, II; Callet, 1908; Savaron, 1928, 1931; G. Ralaimihoatra, 1973; Raombana, 1980). Dall'altro, esse insistono anche sul fatto che Andriamanelo fosse lui stesso il figlio di una delle ultime due regine Vazimba – le fonti differiscono su quale – ma esse portano nomi volutamente poco attraenti: Rafohy e Rangita ("Corta" e "Crespa").[65]

Non c'è abbastanza spazio qui per entrare nei dettagli – intere esistenze sono state spese nel cercare di capire queste storie, ci sono infinite tradizioni con infinite sottili possibilità di interpretazione – ma una cosa sembra decisamente chiara: stiamo qui trattando un classico caso di narrazione di re straniero che è stata riscritta. Per fare un esempio, il padre di Andriamanelo, il grande inventore, non è affatto menzionato oppure è trattato come fosse del tutto insignificante.[66] Si dice che l'unica cosa importante su di lui fosse che era figlio di Rafohy o Rangita (le fonti differiscono

65. Infatti, la nostra prima fonte stampata, William Ellis (1838, II, p. 117), ci dice che anche lo stesso Andriamanelo era un Vazimba, presumibilmente perché sua madre lo era. Se non altro questo mostra quanto fossero fluide le categorie.

66. Viene riportato o come il Ramanahimanjaka (Callet, 1908, p. 9) altrimenti sconosciuto, o Manelobe (Jully, 1898), altrettanto sconosciuto, ma la stragrande maggioranza delle fonti si accontenta semplicemente di non sollevare affatto la questione del padre del re. Jully tentò di collegare "Manelobe", che sembra un nome inventato, ai Zafindraminia, ma non sembrano esserci riscontri nei racconti malgasci su questo aspetto, solo le convinzioni in proposito degli scrittori coloniali.

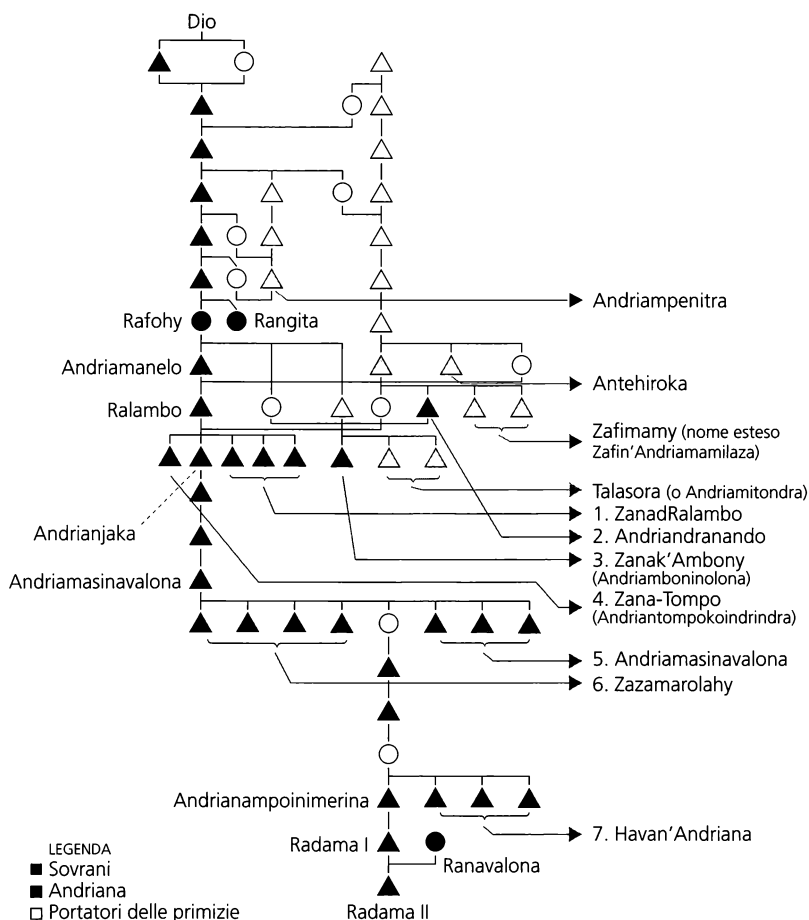



Figura 7.3 Genealogie regali di Merina.

su quale delle due). Se consultiamo la figura 7.3, tuttavia, diventa chiaro cosa accade realmente.[67]

67. Il diagramma è la mia sintesi schematizzata; inutile dire che quasi ogni dettaglio è stato contestato da qualcuno o qualcun altro. Delivré (1974, pp. 77-99) fornisce la revisione più completa delle fonti per le genealogie regali, a partire dal manoscritto Rabetrano del 1842; Berg (1977) e David Rasamuel (2007, pp. 205-219) hanno proposto importanti critiche; ho fatto largo uso anche di Gilbert Ralaimihoatra (1974), che usa una tradizione alternativa basata su manoscritti che si dice risalgano agli anni Quaranta dell'Ottocento, e anche Savaron (1928, 1931).

Ci sono, infatti, due genealogie regali.[68] La prima, quella a sinistra, torna indietro attraverso una linea ininterrotta di padri e figli fino ai primissimi giorni dell'umanità. C'era una volta, dice la storia, uno dei figli di Dio che scese sulla Terra per giocare con i Vazimba nelle grandi foreste orientali, ma fu intrappolato lì dopo essere stato ingannato mangiando inavvertitamente carne di montone (Callet, 1908, p. 11, n. 1). Dio punì i Vazimba – che sono rappresentati come primitivi, ignoranti in quanto ad agricoltura o pastorizia – lasciando che suo figlio li governasse, provvedendo a generare una figlia affinché lui si sposasse. Il frutto di quell'unione incestuosa diede inizio alla stirpe reale. Le loro tombe (ancora ricordate all'inizio del XIX secolo, quando tutto questo fu scritto per la prima volta) tracciavano un movimento costante verso ovest dal margine delle foreste al centro del Grande Altopiano, che alla fine sarebbe diventato il cuore del regno di Merina.

La linea reale a destra occupava quella che ora è la parte principale. Quindi si può immaginare che questa di norma fosse la linea "vazimba". E in effetti alcuni dei loro discendenti (Antehiroka e Talasora in particolare) sono ancora indicati come "vazimba" e occasionalmente come "possessori della terra" (Fugelstad, 1982; Domenichini, 1982, 2004).

Ci sono anche indizi che questa opposizione tra foresta e interno deve essere stata una volta centrale nel rituale reale. Come spiegato nel capitolo 5 di questo volume, almeno a partire dal regno di Andrianampoinimerina (1787-1810), vi era un'élite dal titolo particolarmente curioso di *velond-rai-aman-dreny* ("Coloro le cui madri e i cui padri sono ancora in vita") discendenti da certi antenati privilegiati,[69] che erano incaricati di mantenere tombe reali,

68. In realtà considerevolmente più di due. Per esempio, lo Zanak'Andriamamilaza, sebbene rappresentato qui, ha una propria genealogia, che risale a un principe-fondatore, il re Andriantomara, presumibilmente proveniente dall'Indonesia del XIII secolo (Ramilison, 1952; Rakotomalala, 2011). Qualsiasi altra doveva essere integrata, o cancellata, per ricucirsi con quelle esistenti.

69. La maggior parte dei gruppi di discendenza dagli altopiani è localizzabile in aree circoscritte e, in linea di principio, endogamica; si concentrano su *tanin-drazana* (terre ancestrali) contenenti la tomba del loro fondatore. Maurice Bloch (1971) propose di chiamarli "demi", ma il termine non è stato largamente preso in considerazione; nel XIX secolo si chiamarono *firenena* (letteralmente, "maternità", sebbene siano cognatici con una tendenza patrilineare), o *foko* (solo "gruppo"). Al giorno d'oggi, non sembra esserci un termine corretto per loro. Adotto qui "antenati" nel suo utilizzo generico derivato da Feeley-Harnik (1991).

di trasportare primizie e di presiedere eventi chiave nella vita della casa reale. Mentre alcuni di questi erano antenati ricompensati per aver eseguito un servizio speciale per la monarchia, qualsiasi squadra di *Velondraiamandreny* doveva includere almeno un gruppo che viveva ai margini della Grande Foresta, e un gruppo vazimba proveniente dagli altipiani centrali. Nel diagramma sopra, Andriampenitra e Zafimamy rappresentano i guardaboschi, e gli Antehiroka e Talasora sopra citati sono i "proprietari della terra" indigeni.[70]

Questi *velond-rai-amen-dreny* devono essere attentamente distinti dagli *andriana*, che significa sia "re" sia "quei discendenti della regalità che possiedono ancora uno status regale". Gli andriana sono divisi in sette ordini, il più antico dei quali, secondo il principio della "regressione degli status" orizzontale, è il più basso gerarchicamente. Secondo le tradizioni, il sistema del rango è stato riorganizzato tre volte, da tre re diversi (Ralambo, Andriamasinavalona, Andrianampoinimerina) per aggiungere nuovi ordini e spingere indietro i precedenti. Molti dei *Velond-rai-amandreny* insistettero sul fatto che fossero davvero *andriana*, o che lo

70. Questi erano gli unici quattro per i quali erano disponibili informazioni genealogiche chiare. A volte risulta ambiguo: per esempio, i Tahiamanangaona rivendicavano lo *status andriana* sulla base del fatto di essere stati "compagni" (*namany*) di Andriandranando, che di solito significa vincoli di parentela indiretti di qualche tipo, ma il collegamento effettivo non è registrato (Callet, 1908, pp. 1214-1215). C'erano infatti due gruppi di *velond-rai-aman-dreny,* uno per Antananarivo, uno per Ambohimanga, essendo queste le due capitali del regno di Merina. Abbiamo molte più informazioni riguardo al secondo. Il gruppo Antananarivo comprende la Zanak'Andriampenitra (foresta), Antehiroka/Zanadahy (Vazimba), Zafintsoala (probabilmente la stessa di Trimofoloalina, benefattori), e Tahiamanangaona (forse vazimba, ex *andriana*); il gruppo Ambohimanga comprende Zanak'Andrianato e Andriamamilaza (foresta), Talasora/Andriamitondra (vazimba), Tehitany e Zanamarofatsy (benefattori). Le fonti di Callet descrivono dettagliatamente i diversi tipi di prodotti forestali (anguille, ricci, miele, alcune specie di liane ecc.) portati dai diversi gruppi forestali, ma sono per lo più vaghe su come questi oggetti sono stati impiegati. Per lo più vige una netta divisione del lavoro, i gruppi Vazimba sembrano eseguire le azioni rituali chiave (in particolare quelle che implicano l'aggressione: uccidere i buoi sacrificali, eseguire la circoncisione sui bambini delle dinastie regali, deporre la terra rossa nella tomba e posizionare i corpi regali in essa ecc.), mentre, come notato in precedenza, i gruppi *andriana* fanno tutti gli atti di creazione, modellatura o costruzione (*ibidem*, pp. 15, 163-165, 254, 256-262, 306-309, 316, 390, 401, 407-411, 423-424, 435, 533-535, 589-590, 632, 812-813, 1136-1137, 1211-1214; Cugini, 1876, pp. 44-45; Domenichini, 1978).

erano stati una volta, ma erano stati degradati in una delle riorganizzazioni citate.

* * *

Così, in origine, sembrerebbe che ci sia stata un'opposizione piuttosto semplice tra re stranieri invasori e indigeni "possessori della terra", con gli *andriana* nei panni dei discendenti più recenti dei primi. Ma a un certo punto, tuttavia, è successo qualcosa. I pezzi sono stati riorganizzati. Le due regine dei Vazimba, Rafohy e Rangita – ricordate come antenati locali nella vecchia capitale sacra di Alasora – furono inserite alla fine della prima genealogia e le tre generazioni successive furono inquadrate come un periodo di grandi invenzioni, durante il quale la scintilla divina già manifestata in quella linea fin dalle sue origini si risolse nell'esplosione di grandi imprese di creatività spesso violente. Storie di invasori stranieri diventarono storie di re-creatori tecnologicamente superiori che sbaragliavano i loro nemici. Fu detto che la maggior parte delle principali istituzioni della società merina era stata inventata da, o "apparsa" sotto, tali re e i loro accompagnatori durante le tre generazioni immediatamente successive a Rafohy e Rangita, ma i re continuarono a essere visti, almeno in potenza, come inventori. Persino quelle linee che rompevano la genealogia reale che continuava a essere riconosciuta come *andriana* erano quelle identificate con (e spesso continuavano a mantenere i monopoli su) particolari progressi tecnologici: la scrittura, la metallurgia e così via. Fondamentalmente, questo permise a tutti i sovrani precedenti ad Andriamanelo, di qualsiasi linea reale, di essere uniformemente etichettati come meri primitivi di una precedente epoca storica "quando i Vazimba governavano la terra" (Savaron, 1928, pp. 68).

Non sappiamo esattamente quando ciò sia accaduto, ma molto probabilmente è stato durante il periodo in cui i monarchi merina hanno cominciato a reclamare le vaste paludi di Betsimitatra che circondano Antananarivo (Raison, 1972; Cabanes, 1974), un progetto enorme che ha creato migliaia di ettari di nuove terre, e, pare, un'inversione del vecchio sistema in cui i re governavano le persone, ma gli indigeni *tompon'tany* o "padroni della terra" possedevano ancora il suolo. I re di Merina iniziarono a riferir-

si a se stessi come *tompon'tany*, rivendicando il possesso di tutta la terra del regno, come un'estensione del principio elementare di sovranità,[71] e gruppi come Talasora e Antehiroka furono privati di qualsiasi ruolo rituale in relazione alla terra che avrebbero potuto avere una volta, e ridotti ora a "prendersi cura" della casa reale e mantenere i morti della famiglia reale (Fugelstad, 1982, pp. 65-70).

Mentre a Bali, i cui governanti rivendicano anche origini divine, i re cadono continuamente dal loro stato di grazia, creando una contraddizione tra "regressione degli status" in orizzontale e in verticale, i re di Merina, in questa nuova versione della storia dinastica, accrescono la loro importanza; fatto che, se non altro, indica che i due principi di status ascendente per i re e di status discendente per tutti coloro che si separano dalla linea reale sono mantenuti in consonanza l'uno con l'altro.

L'ideologia progressista aiuta a spiegare le ambizioni napoleoniche dei sovrani merina del XIX secolo, che aspiravano tutti a diventare re filosofi illuministi e anche come essi finissero per essere visti dai loro sudditi innanzitutto come bambini immaturi e ostinati. Penso che aiuti anche a spiegare come la logica del culto degli antenati reali sia divenuta popolare, culminando nello sviluppo di uno spettacolare rituale mortuario – il paesaggio punteggiato ovunque con tombe di pietra, le feste periodiche che attirano in campagna anche i professionisti urbani per riesumare i corpi dei loro antenati e avvolgerli con nuove sartie di seta – per il quale gli altipiani sono famosi ancora oggi. Il problema che i sovrani di Merina dovevano affrontare era soprattutto come competere con le sempre fiorenti, e sempre più antiche, moltitudini di morti ance-

71. Per esempio, il *Tantara* osserva che nella misura in cui il re è "*tony'tany*", egli ha la suprema sovranità; altri possono possederne porzioni specifiche e persino venderle, ma non possono venderle a nessuno che non sia suddito del re in quanto ciò lo estrometterebbe dal controllo supremo del re (Callet, 1908, p. 365). La sovranità era concepita non solo come il potere sulla vita e sulla morte, ma come il potere di appropriarsi e sbarazzarsi della terra o dei possedimenti con impunità; così, si dice che quando il re Andriamasinavalona concesse alla famiglia di un benefattore l'immunità permanente da tutte le accuse di crimini contro persone o proprietà, il suo consigliere Andriamampandry intervenne rapidamente per avvertirlo che chiunque avesse effettivamente quel diritto sarebbe stato re, poiché questo è ciò che costituisce l'essenza della sovranità (Kingdon, 1889, pp. 5-6).

strali. ("Anche i morti", dice un proverbio malgascio, "desiderano essere più numerosi".) Sebbene avessero incredibilmente preso a considerarli come primitivi "vazimba", la gente locale sembra aver mantenuto i culti delle tombe dei loro monarchi passati, introducendo una concezione più antica degli spiriti vazimba come anime perdute delle acque e del selvaggio, come i veri "proprietari della terra" (per un esempio, Callet, 1908, p. 256). Con il collasso della monarchia dopo l'invasione francese del 1895, ogni gruppo di discendenza locale rivendicò immediatamente uno status *tompon'tany*, insistendo sul fatto che erano proprietari ancestrali dei propri territori. La stragrande maggioranza ha anche insistito sul fatto che i loro antenati fondatori, o *razambe*, fossero essi stessi in possesso di una sorta di discendenza reale.

Tali affermazioni non sono necessariamente menzogne. Poiché c'erano stati così tanti re e regni in un arco di tempo così lungo, e poiché la discendenza cognatica consentiva di risalire sia le linee maschili sia quelle femminili, senza dubbio quasi chiunque in Imerina avrebbe potuto fare una tale affermazione su una base o sull'altra. Che cosa è successo a tutti i lignaggi collaterali che si sono staccati dalla dinastia regnante prima di Andriamanelo (a parte quelli che sono stati nominati *velond-rai-aman-dreny*)? Non possiamo saperlo. Le fonti sono focalizzate quasi esclusivamente su coloro i quali erano più vicini ai reali. Ma occasionalmente si focalizza l'attenzione su gruppi più oscuri per una ragione o per l'altra.

Nel 1895, per esempio, poco dopo che le forze francesi ebbero conquistato la capitale malgascia, ci fu un'insurrezione nelle terre attorno ad Arivonimamo durante la quale una famiglia di missionari quaccheri fu uccisa. Fu guidata da un gruppo di discendenza molto ampia chiamato Zanak'Antitra, e per tale ragione questo gruppo – che non è nemmeno menzionato nelle 1243 pagine del *Tantara ny-driana* – è stato oggetto di una certa attenzione (Clark, 1896; Renel, 1920, pp. 39, 128-129; M. Rasamuel, 1947, 1948; Peetz, 1951a; Danieli, 1952). Per questo abbiamo una qualche idea di come dovesse essere la storia di un antenato locale al tempo in cui i rituali mortuari, per come sono arrivati a essere praticati oggi, prendevano forma (Larson, 2001). I Zanak'Antitra sostenevano di discendere da una linea di *andriana* che si era separata dagli Zanak'Andriampenitra, abitanti delle foreste dei monti Ankaratra,

molto a sud del cuore di Merina, un gruppo che essi stessi rivendicavano di aver separato dalla dinastia reale molte generazioni prima (come si vede sopra nella figura 7.3).[72] Raccontano che intorno al 1790 il loro antenato Andriantsihianka e la sua famiglia furono costretti a fuggire dalle loro terre ancestrali durante una disastrosa guerra e chiesero rifugio a una certa principessa Ravao. La principessa accettò di accoglierli a condizione che egli rinunciasse al suo status di *andriana*. Più tardi, persino quando suo marito, il re Andrianampoinimerina, si offrì di ripristinare il suo rango, Andriantsihianka rifiutò, insistendo sul fatto che preferiva non dominare sugli altri.

Negli anni Novanta, questa storia sembra essere diventata un modello. La grande maggioranza delle popolazioni rurali sosteneva che i loro antenati fossero, in un modo o in un altro, *andriana*. Molti insistevano che lo erano ancora.[73] In effetti, il paese è ora popolato da discendenti di dozzine di piccoli re stranieri, con il risultato che quella stessa logica di "regressione degli status" e il peso degli antenati rivali, oppressivi e sempre più numerosi, che un tempo infestavano il centro del potere, è stata piuttosto estesa a quasi tutti gli altri.[74] Ci ritroviamo con una popolazione in lotta con i ricordi dei propri nonni e bisnonni attraverso gli stessi strumenti (sacralizzazione avversa, cancellazione, ecc.) che una volta si schieravano contro i re, in una sorta di guerra generalizzata contro i morti.

72. Come sempre in questi casi, la derivazione è contestata: Grandidier (1914, p. 650) lo accetta; Dez (1971b, p. 104) è più scettico.

73. Dove ho svolto il mio lavoro sul campo presso gli Arivonimamo, i gruppi di discendenza più grandi erano Andrianetivola e Zanakantitra, i quali affermavano entrambi di essere rifugiati che avevano rinunciato al loro status *andriana*, gli Andriamasoandro, che rivendicano la discendenza da una diversa stirpe di re, e gli Andriatsimihenina, che da soli insistevano sullo status del cittadino comune, ma erano al contrario vaghi sulle loro origini. Io stesso lavoravo in una comunità di Andrianamboninolona o Zanak'Ambony, che risaliva al quinto ordine ufficiale di *andriana*. Questi mantennero il loro rango per come erano stati collocati in veste di coloni militari nella regione sotto Andrianampoinimerina (Graeber, 2007a, pp. 99-100). Pier Larson ha raccolto numerose storie locali dalla regione di Vakinankaratra che iniziano con rifugiati che abbandonano volontariamente il loro status *andriana*.

74. Ovviamente, sto notevolmente semplificando. La maggior parte della popolazione nel cuore del vecchio regno si identifica con antenati *hova* che erano strettamente alleati con la famiglia reale; le cose sono molto complicate anche dalla presenza di un gran numero di discendenti di schiavi che sono diventati simultaneamente guardiani degli antenati reali e che per certi aspetti si identificano con i Vazimba.

CONCLUSIONI

Questo è un saggio sull'archeologia della sovranità (a volte in senso letterale, sebbene soprattutto metaforico); non è un saggio sulle origini dello Stato. Probabilmente il lettore avrà notato che ho solo sfiorato l'argomento. Intenzionalmente. Alcuni dei regni discussi in questo saggio (Inca, Cina e altri) sono universalmente considerati come Stati; per altri (Benin, Natchez e altri) dipende dalla definizione che se ne dà; altri ancora (Shilluk, Jukun e altri), quasi nessuno li considererebbe Stati. Tuttavia, rispetto alle specifiche questioni che investigo in questo testo, che un regno sia o meno uno Stato, poco importa.

A me pare che "lo Stato" stia diventando esso stesso un concetto logoro. Dalla metà del XX secolo ci sono stati infiniti dibattiti, per fare un esempio, sulle "origini dello Stato" – e pertanto, quando si ha a che fare con il tipo di materiale con cui ho lavorato qui, viene spesso considerata come l'unica questione che merita davvero d'essere posta. Tali dibattiti danno per scontato quasi sempre che "lo Stato" sia un'unità uniforme, e che parlando delle origini dello Stato si debba necessariamente parlare anche delle origini dell'urbanizzazione, della letteratura scritta, della legge, dello sfruttamento, della burocrazia, della scienza e quasi di qualsiasi altra cosa di una qualche importanza duratura che sia accaduta tra l'introduzione dell'agricoltura e il Rinascimento, esclusa, forse, l'ascesa delle religioni mondiali. Dalla nostra attuale posizione, possiamo dire che è diventato sempre più chiaro quanto questo sia semplicemente sbagliato. "Lo Stato" dovrebbe essere visto come un amalgama di elementi eterogenei spesso di origini completamente separate che si sono incontrati in determinati momenti e luoghi, e che ora sembrano essere in procinto di scindersi di nuovo.

Uno degli scopi di questa raccolta era quello di iniziare a sviluppare una nuova serie di inquadramenti teorici, e in questo saggio in particolare ho esaminato con tale intento la nozione di sovranità – che penso sia inclusa in ciò che chiamiamo "regalità divina". Interrogarsi sulle origini della sovranità è molto diverso dal farlo sulle origini dello Stato. Ma è, forse, di un significato ancora più ampio e di lungo termine.

* * *

Potrebbe essere utile chiarire cosa intendo per "sovranità" prima di passare alle mie conclusioni. Di base, il termine si riferisce al potere di comando. Ma il potere di comando non è di per sé un concetto semplice. Tutti i linguaggi umani che conosciamo hanno forme imperative e in ogni società ci saranno situazioni in cui è considerato appropriato che alcune persone dicano agli altri cosa fare. Questo bisogno ha molto poco a che fare con strutture di potere più grandi. Potrebbe anche in qualche misura sfidare quelle strutture. Nell'altopiano del Madagascar, le donne usano liberamente forme imperative, specialmente nella gestione degli affari domestici (Graeber, 1996b). Lì è molto più comune vedere le donne dare ordini diretti agli uomini che non il contrario; ma quelle società non possono in alcun modo essere considerate matriarcali. Uno dei modi in cui i maschi patriarchi esprimono la loro autorità, infatti, è il loro rifiuto nel dare ordini diretti. Le donne malgasce, quando mandano i bambini a fare commissioni, o quando dicono al marito di smettere di bere e di venire a dare una mano a preparare la tavola, hanno a disposizione pochi o nessun mezzo di coercizione. In questo senso, in realtà non stanno dettando "comandi". Quello che intendo per "potere del comando" è, invece, la capacità di dettare ordini sostenuti dalla minaccia della punizione.[75]

Ora, coloro che vivono nelle società liberali sono anche abituati a fare una netta distinzione tra situazioni in cui tali comandi possono essere emessi "arbitrariamente", da individui – per dire, dittatori o gangster – e situazioni in cui l'individuo che emette gli ordini è visto come chi applica un sistema di regole o leggi. Questa, tuttavia,

75. Tale castigo può non essere strettamente fisico, ma in definitiva è di natura fisica: licenziare un dipendente non è di per se stesso violento, ma può avere effetti equivalenti alla violenza in un contesto in cui qualcuno senza soldi può aspettarsi di essere, per esempio, fisicamente sfrattato dalla propria casa per il mancato pagamento dell'affitto. Il concetto presuppone anche che ci sia uno sbilanciamento dei mezzi di punizione in favore di una delle due parti. Una donna malgascia potrebbe avere un certo numero di modi per sanzionare un marito che rifiuta gli ordini di svolgere un compito, ma il marito ne ha ancora di più. Potrei far notare che lo stereotipo patriarcale delle casalinghe come "brontolone" potrebbe essere considerato il risultato diretto della delega delle responsabilità di gestione alle donne senza garantire loro adeguati mezzi di controllo.

è in definitiva una distinzione piuttosto artificiale. Innanzitutto, la distinzione è nella migliore delle ipotesi poco nitida nella pratica. Anche nell'ordine più legalistico, ai funzionari è concesso un certo grado di "discrezione" su quando, come e se emettere ordini o sanzioni (quando affermano che le loro mani sono legate, di solito sono disonesti), e quasi mai incorrono in gravi conseguenze se violano le regole. Un giudice o un dipendente dell'ufficio delle imposte sa che non verrà mai accusato di furto o estorsione, anche se si scopre che ha consapevolmente rubato denaro con l'inganno, e un poliziotto o una guardia carceraria sa che non sarà mai accusato di omicidio o aggressione – o addirittura, se è per questo, persino di stupro –, praticamente non importa quello che fa. Di conseguenza, gli ordini impartiti da un dittatore e da un vigile urbano in una repubblica costituzionale hanno molto più in comune tra loro rispetto agli ordini impartiti da qualcuno privo di potere coercitivo.

In teoria, naturalmente, il vigile urbano è diverso dal dittatore perché è stato debitamente nominato all'interno di un ordine costituzionale, seguendo procedure corrette, anche se potrebbe non seguire le procedure corrette quando spara o arresta qualcuno; ma ciò che qui si intende dire è che nella misura in cui egli può esercitare la sua discrezionalità, cioè il potere arbitrario, agisce come un'estensione della sovranità (potere arbitrario) del governo stesso. Quella sovranità, come pare periodicamente ricordarci Carl Schmitt, come fosse un imbarazzante zio, consiste soprattutto nella capacità di mettere da parte la legge. È il fantasma della regalità divina che ancora pende su di noi. Il poliziotto che regolarmente la fa franca per omicidio, sta semplicemente esercitando quella piccola, ma letale briciola di potere regale che gli è stata delegata dal suo attuale detentore, un'entità che chiamiamo "il popolo". Ritornerò in seguito su questo punto. Ciò su cui voglio attirare l'attenzione in questo testo è che esiste una ragione per la quale la parola "ordine" ha il campo semantico che ha. La sovranità, intesa come potere di stare al di fuori di un ordine morale o legale e, di conseguenza, di poter creare nuove regole, di incarnare (almeno in potenza) il caos in modo da imporre l'ordine e il potere di comando, e la capacità di dare "ordini" in senso militare, inevitabilmente attingono e prendono l'una dall'altra. Questo è ciò a cui mi riferisco quando parlo del "principio di sovranità". La regalità divina rappresenta

semplicemente questo principio nella sua forma più pura. Il "monopolio della forza coercitiva" che Weber ha così notoriamente attribuito allo Stato moderno è la sua secolarizzazione.

Ciò che ho cercato di fare in questo saggio è stato sviluppare almeno uno schema iniziale, in primo luogo su come il principio di sovranità sia stato originariamente creato, e, in secondo luogo, su ciò che tende ad accadere quando la sovranità diventa il principio organizzativo centrale della vita politica – come risulta quasi ovunque oggi. Voglio sottolineare che non penso che ci sia qualcosa di particolarmente inevitabile in questo sviluppo. Probabilmente si può affermare che in qualsiasi società umana complessa vi possano essere *alcune* circostanze in cui *alcune* persone possono dettare comandi arbitrari – vale a dire, a meno che non vi sia un consenso sociale sul fatto che i poteri di comando sono sbagliati e inappropriati. Tuttavia, vi è un'enorme differenza tra un ordine sociale in cui i poteri sovrani appaiono in alcune circostanze eccezionali e uno in cui la sovranità è il principio organizzativo dominante della vita sociale. Storicamente, quest'ultimo è molto meno comune. Nella maggior parte delle prime civiltà che conosciamo, per esempio, la sovranità non sembra aver giocato questo ruolo. L'Egitto aveva il suo re divino, e così sembra valesse per la Cina; ma nella Valle dell'Indo, nella civiltà di Tripolye, e in larga misura nella prima Mesopotamia, non vediamo alcun segno di una tale figura, o di qualsiasi altra entità umana che afferma di essere o la fonte principale o l'ultimo arbitro del legittimo uso della forza, figuriamoci di una figura che si trovava al di fuori dell'ordine morale o legale e quindi pretendesse di costituirlo.[76] Anche nella Grecia classica, almeno prima di Alessandro, tali poteri rimasero saldamente nelle mani degli dei.[77]

76. In altre parole, uno Stato secondo la definizione di Weber o quella del suo maestro Jhering – quest'ultimo definiva lo Stato non, come Weber, come l'unica entità i cui agenti avevano il legittimo diritto di usare la forza coercitiva all'interno di un territorio, ma, piuttosto, come l'istituzione che ha il diritto esclusivo di giudicare la legittimità di qualsiasi uso della forza coercitiva. Potrei far notare qui che persino l'Egitto tendeva a oscillare avanti e indietro tra periodi dinastici e periodi interdinastici estremamente lunghi in cui non c'era alcun faraone, quindi anche qui la sovranità era quantomeno episodica.

77. È persino possibile che, in termini storico-mondiali, la regalità sia diventata il modello predominante di organizzazione politica relativamente di recente. L'età

Una volta che il principio del potere sovrano attecchisce, tuttavia, sembra quasi impossibile sbarazzarsene. I re possono essere uccisi; la sovranità abolita; ma anche in tal caso, il principio di sovranità tende a rimanere. Pertanto, comprendere la storia di questo principio non potrebbe essere più importante.

* * *

La prima conclusione raggiunta da questa esplorazione è che, mentre l'ipotesi di Hocart sulle origini rituali del potere regale sembra confermata da – o, per lo meno, perfettamente coerente con – l'evidenza, la devoluzione dei poteri divini sugli umani mortali o, forse, per meglio dire, la sua fuoriuscita dalle strutture rituali, non ha seguito un'unica o semplice traiettoria. La maggior parte dei cacciatori-raccoglitori che conosciamo ha molti re, ma evita accuratamente di permettere che i poteri sovrani cadano nelle mani degli umani mortali, almeno non in forma continuativa, e di solito proprio in nessuna forma. Non sembra esserci alcuna ragione per credere che questo non sia valso anche nel passato remoto. Le società in cui i poteri di comando possono essere esercitati solo in contesti rituali sono state certamente documentate. In molti casi, per lo meno – e le società della California centrale ne sono un esempio, ma ci sono altri esempi molto simili in Cile e nella Terra del Fuoco (Loeb, 1931) – questi poteri assumono aspetti di ciò che chiamo sovranità, in quanto coloro che danno ordini rompono le regole e le convenzioni ordinarie in modo da dimostrare d'essere al di fuori dall'ordine morale, di poter agire arbitrariamente e impunemente, e persino di poter inventare regole in corso d'opera. Ma per questo motivo sono considerati anche ridicoli. E i buffoni che esercitano tali poteri solitamente sono i meno adatti a esercitare un potere di qualsiasi tipo nella vita di tutti i giorni.

Ciò apre una traiettoria specifica, in cui i poteri sovrani, pur perdendo gradualmente i loro aspetti buffoneschi, sono comunque contenuti in una specifica stagione o periodo o anno rituale. La traiettoria alternativa – quella che può condurre a re divini a

del bronzo sembra essere stata dominata da confederazioni decentralizzate, sia aristocratiche sia relativamente egualitarie. I regni, quando erano in vita, sembra fossero spesso piccoli. È solo molto più tardi che la monarchia diventa, per così dire, la modalità predefinita dell'organizzazione politica.

pieno titolo e quindi, in definitiva, (tra le altre cose) allo Stato nazionale moderno, consente ai poteri sovrani di emergere in forma stabile, per restare però confinati in uno spazio delimitato. Le reali origini storiche di tali ambiti rimangono oscure. Forse lo saranno per sempre. I Natchez, il miglior esempio di una regalità divina classica che conosciamo in Nord America, compaiono alla fine di una lunga storia politica che inizia con la pacifica e decentralizzata civiltà Hopewell, basata su una sorta di rituali anfizionie, l'ascesa del vasto centro imperiale di Cahokia, il suo abbandono e la sua sostituzione da parte di una serie di piccoli regni guerrieri, e il loro crollo e sostituzione da parte delle repubbliche tribali che rigettarono esplicitamente il principio di autorità ereditaria (essendo i Natchez del XVIII secolo quasi l'unico caso di regalità divina ancora esistente nella modalità classica lungo il bacino del Mississippi).

Qualunque sia lo sfondo, il caso dei Natchez illustra caratteristiche strutturali che, credo, si possono trovare in ogni regalità divina. Potrebbe essere utile elencarle:

1. Le origini del sovrano sono esterne alla società (re straniero).
2. Il sovrano rimane sostanzialmente esterno alla società, nella misura in cui non è vincolato dalla morale o dalla legge ordinaria.
3. Tutti insistono sul potere assoluto del sovrano sulla vita, la morte e la proprietà dei sudditi quando egli è fisicamente presente.
4. La presenza fisica del sovrano è attentamente circoscritta.
5. Sovrano e popolo esistono in un fondamentale antagonismo costitutivo (la guerra), che paradossalmente è visto come la chiave per l'immortalità del sovrano e per la sua qualità trascendente e metaumana.
   a. Nella vita, questo produce di per sé una sacralizzazione avversa: l'imposizione di elaborati tabù che negano le qualità mortali del re, lo escludono dal contatto abituale con i suoi sudditi e, spesso, lo imprigionano in uno spazio fisico accuratamente limitato (villaggio, recinto, palazzo).
   b. Tali atti di sacralizzazione avversa, allo stesso tempo, spesso rendono quel villaggio, recinto o palazzo una sorta di paradiso in miniatura dove i dilemmi dell'esistenza mortale possono essere considerati almeno temporaneamente o provvisoriamente superati.

c. Il regicidio rituale (documentato principalmente in Africa) è semplicemente la forma più estrema di tale sacralizzazione avversa.

Consideriamo di nuovo la versione ebraica della storia di Alessandro Magno, in cui il conquistatore si ritrova quasi intrappolato per sempre nel Giardino dell'Eden. Essa è, in un certo senso, una perfetta espressione delle tensioni intrinseche nel concetto di sovranità. Nel suo tentativo di diventare un dio, il re conquistatore raggiunge infine l'Eden, e ha davanti a sé la prospettiva di annullare definitivamente tutti i dilemmi dell'esistenza umana che erano una conseguenza della Caduta, ma solo a condizione di vedersi negato ogni contatto con i suoi sudditi. In tal caso, in che senso è un sovrano?

Questo dilemma fu forse formulato più esplicitamente nel mondo greco-romano, dal momento che le divinità classiche erano evidentemente figure del desiderio: non erano semplicemente metaumani (rappresentazioni platoniche delle forme perfette di potenza, saggezza, bellezza o abilità) – almeno nella letteratura, erano sempre rappresentate come sufficientemente umane al punto che i fedeli potevano immaginare come sarebbe stato incarnare essi stessi un tale principio per sempre, anche se una tale aspirazione non poteva che essere frustrata in eterno. Da qui la loro famosa invidia per la felicità umana, il cui pieno conseguimento avrebbe significato la fine della loro esistenza. È significativo, io credo, che tali figure religiose fossero, sia in Grecia sia a Roma, create in gran parte sulla scia del collasso dei sistemi di regalità divina. In tal senso, gli evemeristi avevano ragione: sono dei ispirati da umani che aspirano a essere dei.

Dal momento che non si può diventare per davvero un dio greco (ed è questo il punto nodale delle divinità greche: esse sono ciò che è impossibile diventare, per quanto sia possibile desiderarlo), e poiché il ritorno a uno stato prelapsario non è né possibile né desiderabile, la vittoria assoluta dei re crea (o esaspera) un altro insieme di problemi: come affrontare il peso dei propri antenati nella misura in cui quegli antenati sono riusciti a trovare un modo per raggiungere quantomeno un'immortalità parziale. La seconda metà di questo saggio – la maggior parte di esso, in

realtà – delinea alcune delle difficoltà (per esempio, la contraddizione della "regressione degli status" verticale e orizzontale) che i monarchi dinastici possono creare, e alcune delle strategie che gli ultimi monarchi hanno adottato per affrontare tali difficoltà. (Non tutte in realtà: la conquista e il matrimonio, per esempio, sono strategie di cui non ho discusso.) Nessuna di queste strategie è del tutto efficace. Ma aiutano a spiegare alcuni degli aspetti apparentemente irrazionali di molti regni antichi, dalla pulsione espansiva degli Inca, alla costruzione di monumenti dell'antico Egitto, ai massacri sistematici di cortigiani reali che seguivano la morte di molti dei primi sovrani.

* * *

Che cosa ci dice tutto ciò sulla nostra condizione presente? Come ho già detto, il principio di sovranità è ancora tra noi; una volta che diventa il principio organizzatore della vita sociale ovunque, tende a rivelarsi straordinariamente difficile da sradicare. Pochi, a questo punto, sembrano essere in grado di immaginare cosa avrebbe potuto significare sradicarlo. Ciò è in parte dovuto al fatto che alcuni degli elementi di cui stiamo discutendo sono strutture elementari dell'esistenza sociale che saranno sempre presenti nella vita umana in una forma o nell'altra. Ci sarà sempre la tendenza, per coloro che violano con successo le norme e le convenzioni, in particolare se violentemente, a essere visti come divini, o come buffoni – e talvolta in entrambi i modi allo stesso tempo, come Achille Mbembe (1992) ha sostenuto dei cleptocrati africani, e si potrebbe facilmente dire lo stesso dei capi di Stato europei come Silvio Berlusconi o americani come Donald Trump. L'unico modo in cui possiamo davvero essere sicuri che tali buffoni non acquisiscano mai un potere coercitivo sistematico sui loro simili è quello di sbarazzarsi dell'apparato della coercizione stessa. La logica della sacralizzazione e dell'astrazione, avversa o meno, sarà probabilmente sempre con noi, anche se per il momento almeno le élite hanno agito piuttosto bene nel minimizzare i suoi aspetti negativi.

Tuttavia, la sovranità nella forma che abbiamo ora è un qualcosa di molto specifico, con una storia molto specifica. Portare la storia fino ai giorni nostri richiederebbe senza dubbio un altro libro o, per lo meno, un altro saggio troppo lungo. Ma potrebbe

essere utile concludere quantomeno con un abbozzo di come potrebbe essere.

Questo libro, incentrato sulla regalità divina, ha detto relativamente poco sulla regalità dell'età assiale, cioè il tipo di regalità che divenne prevalente nelle regioni centrali dell'Eurasia all'incirca nel 500 d.C. L'apparizione delle grandi religioni universaliste, che, come ho detto, sono emerse in gran parte come reazione popolare alla natura sempre più cinica e materialista dell'antica regalità dell'età assiale, portò a dibattiti teologici infinitamente complicati sullo status dei monarchi terreni in Cina, India, e nel mondo cristiano e musulmano. Francis Oakley (2006, 2010) ha mappato alcune delle complessità del pensiero cristiano sull'argomento, in gran parte focalizzato su quale persona della Trinità fosse quella a cui il re o l'imperatore dovessero somigliare di più. Questi erano elementi cruciali nel negoziare l'equilibrio di potere tra la Chiesa e le autorità temporali in un'epoca e in un luogo in cui la sovranità era, come si è soliti dire, "parcellizzata" (Wood, 2002), cioè suddivisa e distribuita in un'infinita varietà di modi spesso contraddittori e sovrapposti.

Gli Stati nazionali moderni, ovviamente, si basano sul principio della "sovranità popolare", vale a dire che, dall'età delle rivoluzioni alla fine del XVII secolo e all'inizio del XVIII, il potere fino ad allora posseduto dai re comincia a passare nelle mani di un'entità chiamata "il popolo". Ora, a prima vista, questo ha molto poco senso, dal momento che su chi altro può essere esercitato il potere sovrano se non sul popolo, e cosa può significare esercitare un potere punitivo ed extralegale su se stessi? Si è quasi tentati di concludere che la nozione di sovranità popolare abbia assunto lo stesso ruolo che i critici dell'Illuminismo e i difensori conservatori della Chiesa sostenevano esercitasse il mistero della Trinità nel Medioevo: il fatto stesso che non avesse senso lo rendeva la perfetta espressione dell'autorità, dal momento che una professione di fede significava necessariamente accettare che ci fosse qualcun altro molto più saggio di quanto ciascuno potesse mai essere. L'unica differenza, in tal caso, sarebbe che la maggiore saggezza degli arcivescovi è stata ora trasferita agli esperti di diritto costituzionale.[78]

78. La nozione di sovranità popolare potrebbe discostarsi dalla logica della trasgressione così evidente in altre forme di potere sovrano, ma in realtà non ci riesce:

In ogni caso, a mio avviso, la realtà è un po' più complicata. Il "popolo" cui si fa riferimento nella nozione di "sovranità popolare" è una creatura piuttosto diversa da quella che si oppone ai re shilluk o malgasci. Sospetto che sia un prodotto più degli imperi che dei regni. Sospetto anche che gli imperi – quelli del tipo che ha dato vita alla nozione moderna di Stato nazionale – siano molto diversi dai sistemi politici galattici descritti in questo libro, per quanto questi ultimi possano spesso somigliarvi superficialmente. Ciò a cui mi riferisco qui sono imperi che non sono, come tanti regni, conformazioni istituite in gran parte su base volontaria mascherate in termini antagonistici, ma sistemi genuinamente radicati nella conquista militare, o generati dalla conversione di organizzazioni volontarie in sistemi istituiti essenzialmente con la forza. Nessuna relazione umana effettiva è mai stata fondata esclusivamente sulla forza, naturalmente; tuttavia, fu proprio quando il demo ateniese affermò che i suoi alleati non erano più liberi di lasciare l'alleanza, per timore che le loro città fossero attaccate, che la Lega di Delo divenne l'impero ateniese.

C'è qualcosa di interessante in queste formazioni. Non si tratta quasi mai di una semplice dinastia reale che si impone su una vastità sempre più grande di popoli conquistati. Molte, infatti, non partono come regni, ma come repubbliche (come l'impero ateniese, cartaginese o romano, o l'americano più recentemente), alleanze di clan nomadi (come Goti, Avari, Arabi e Mongoli), e così via.[79] Se si costituiscono attorno a un singolo imperatore, per necessità estraneo alla maggior parte di quelli che governa, egli può benissimo risalire alle sue origini scomodando gli arcani eroi selvaggi di regni lontani, da buon re straniero; ma la caratteristica chiave e strutturante di ogni vero impero non è l'imperatore, quanto l'esistenza di un nucleo di popolazione che fornisce la base del suo esercito, sia esso quello degli Accadi, Han, Aztechi, Roma-

la legittimità dei sistemi di diritto costituzionale deriva dal "popolo", ma il popolo ha conseguito quella legittimità attraverso la rivoluzione, americana, francese ecc., cioè attraverso atti di violenza illegale.

79. Gli imperi potrebbero iniziare senza un re, o con un re relativamente debole, e poi si consolidano intorno a una linea imperiale nel corso del tempo; oppure, potrebbero iniziare come regni, come nel caso inglese, francese o russo, e quindi sviluppare una certa varietà di forme repubblicane.

ni, Persiani, Franchi, Tartari, Russi, Ateniesi, Amhara-Tigre, o dei Francesi. Di conseguenza – e questo è fondamentale, credo – un certo grado di sovranità è, in effetti, riversato nella stessa nazione imperiale. Per tale motivo queste sono le prime nazioni correttamente definite tali. Ciò conduce a una complessa lotta politica in cui i popoli conquistati vengono sempre più a definirsi in termini nazionali. In questo modo gli imperi diventano i vivai delle nazioni e di gruppi etnolinguistici che vedranno il loro destino legato, in un certo senso, a un apparato di dominio reale o immaginario.

Questo non è certo un argomento che possiamo esaurire qui. Ma sottolinea quanto le tribolazioni apparentemente esotiche di monarchi passati si riverberino nelle forme di potere essenzialmente arbitrario che ancora ci circondano, come fossero tante divinità malconce e indignate, nelle politiche nazionali del nostro tempo.

BIBLIOGRAFIA

ABINAL, A., MALZAC, V. (1899), *Dictionnaire malgache-français*. Imprimerie de la Mission catholique, Mahamasina, Tananarive.

ABLER, T.S. (2004), "Seneca moieties and hereditary chieftainships: The early-nineteenth-century political organization of an Iroquois nation". In *Ethnohistory*, 51 (3), pp. 459-488.

ABRAHAM, R.C. (1933), *The Tiv People*. Government Printer, Lagos.

ABUBAKAR, S. (1986), "Precolonial government and administration among the Jukun". In *Annals of Borno*, 3, pp. 1-13.

ACCIAIOLI, G. (2009), "Distinguishing hierarchy and precedence: Comparing status distinctions in South Asia and the Austronesian world, with special reference to South Sulawesi". In VISCHER, M.P. (a cura di), *Precedence: Social Differentiation in the Austronesian World*. ANU Press, Canberra, pp. 51-90.

ACKERMAN, M. (1833), *Histoire des révolutions de Madagascar, depuis 1642 jusqu'à nos jours*. Librairie Gide, Paris.

ADELSTEIN, L. (1967), *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

ADLER, A. (1977), "Faiseurs de pluie, faiseurs d'ordre". In *Libre*, 2, pp. 45-68.

ADLER, A. (1982), *Le mort est le masque du roi: La royauté sacrée des Moundang du Tchad*. Payot, Paris.

ADLER, A. (1987), "Royauté et sacrifice chez les Moundang du Tchad". In CARTRY, M. (a cura di), *Sous le masque de l'animal: Essais sur le sacrifice en Afrique noire*. Presses Universitaires de France, Paris, pp. 89-130.

AFIGBO, A. (2005), *Nigerian History, Politics and Affairs: The Collected Essays of Adiele Afigbo*. Africa World Press, Asmara.

AFOLAYAN, F. (2005), "Benue River peoples: Jukun and Kwarafa". In SHILLINGTON, K. (a cura di), *Encyclopedia of African history*, vol. 1. Fitzroy-Dearborn, New York, pp. 143-144.

ALPERS, E., EHRET C. (1975), "Eastern Africa". In GRAY, R. (a cura di), *The Cambridge History of Africa*, vol. 4: *From c.1660 to c.1790*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 469-536.

ANDAYA, L. (1993), *The World of Maluku: Eastern Indonesia in the Early Modern Period.* University of Hawai'i Press, Honolulu.

ANDAYA, L. (2006), "The stranger-king complex in Bugis-Makassar". Paper presented at the KITLV Workshop, "Stranger-kings in Southeast Asia and elsewhere", 5-7 giugno, Jakarta, Indonesia.

ANDERSON, G. (2012), "The *Alexander Romance* and the pattern of hero-legend". In STONEMAN, R., ERICKSON, K., NETTON, I. (a cura di), *The Alexander Romance in Persia and the East.* Bakuis Publishing, Groningen, pp. 83-102.

ANDO, C. (2013), *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire.* University of California Press, Berkeley.

ANDRÉ, C. (1899), *De l'esclavage à Madagascar.* Arthur Rousseau, Paris.

ANDRIAMANANTSIETY, Z.J. (1975), *Tantaran' Andrianamboninolona.* Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université de Madagascar, Antananarivo.

ANDRIAMIFIDY, P. (1950), *Tantaran'Ambohitrarahaba, Karakain'nyTerak'Andriamanarefo.* Antsiva Ambandia, Antananarivo.

ANONIMO (1879a), "Ny mampanankarena ny olona: Ny lapitaly". In *Mpanolo Tsaina*, 1 (gennaio), pp. 1-8.

ANONIMO (1879b), "Ny mampanankarena ny olona: Ny karama". In *Mpanolo Tsaina*, 2 (aprile), pp. 114-122.

ANONIMO (1900), "A brief native account of Radama II". In *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, 23, pp. 486-488.

ANONIMO (1956), "The installation of a new Shilluk king". In *Sudan Notes and Records*, 37, pp. 99-101.

APATA, Z.O. (1998), "Migrations, changes and conflicts: A study of inter-group relations". In *Journal of the Pakistan Historical Society*, 2, pp. 79-87.

ARENS, W. (1979), "The divine kingship of the Shilluk: A contemporary evaluation". In *Ethnos*, 44, pp. 167-181.

ARENS, W. (1983), "A note on Evans-Pritchard and the prophets". In *Anthropos*, 78, pp. 1-16.

ARENS, W. (1984), "The demise of kings and the meaning of kingship: Royal funerary ceremony in the contemporary southern Sudan and Renaissance France". In *Anthropos*, 79, pp. 355-367.

ÅRHEM, K. (2016), "Southeast Asian animism in context". In ÅRHEM, K., SPRENGER, G. (a cura di), *Animism in Southeast Asia.* Routledge, London, pp. 3-20.

ÅRHEM, K., SPRENGER G. (2016) (a cura di), *Animism in Southeast Asia.* Routledge, London.

ASHER-GREVE, J. (2006), "From 'Semiramis of Babylon' to 'Semiramis of Hammersmith'?". In HOLLOWAY, S. (a cura di), *Orientalism, Assyriology and the Bible.* Sheffield Phoenix Press, Sheffield, pp. 323-373.

ATKINSON, R.R. (1989), "The evolution of ethnicity among the Acholi of Uganda: The precolonial phase". In *Ethnohistory*, 36, pp. 19-43.

AUGUSTINS, G. (1971), "Esquisse d'une histoire de l'Imamo". In *Bulletin de Madagascar*, 301, pp. 547-558.

BACKUS, C. (1981), *The Nan-Chao Kingdom and T'ang Chinese Southwestern Frontier*. Cambridge University Press, Cambridge.

BAER, M.D. (2008), *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*. Oxford University Press, Oxford.

BAKHTIN, M. (1965), *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*. Tr. it. Einaudi, Torino 1995.

BALANDIER, G. (1968), *Daily Life in the Kingdom of Kongo: From the Sixteenth to the Eighteenth Century*. Tr. ingl. di Helen Weaver. Pantheon Books, New York.

BALANDIER, G. (1972), *Antropologia politica*. Tr. it. Armando, Roma 2000.

BALIKICI, A. (1970), *The Netsilik Eskimo*. The Natural History Press, Garden City (NY).

BALVAY, A. (2008), *La Révolte des Natchez*. Éditions du Félin, Paris.

BARBOSA, D. [1518] (1918), *The Book of Duarte Barbosa: An Account of the Countries Bordering on the Indian Ocean and Their Inhabitants*. Tr. ingl. di Mansel Longworth Dames. Hakluyt Society, London.

BARJAMOVIC, G. (2011), "Pride, pomp and circumstance: Palace, court and household in Assyria 879-612 BCE". In DUINDAM, J., ARTAN, T., KUNT, M. (a cura di), *Royal Courts in Dynastic States and Empires: A Global Perspective*. Brill, Leiden, pp. 27-62.

BARRETT, S.A. (1917), "Ceremonies of the Pomo Indians". In *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 12, pp. 397-441.

BARRETT, S.A. (1919), "The Wintun Hesi ceremony". In *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 14, pp. 437-488.

BÁRTA, M. (2005), "The location of the Old Kingdom Pyramids in Egypt". In *Cambridge Archaeological Journal*, 15 (2), pp. 177-191.

BARTH, F. (1969), "I gruppi etnici e i loro confini". In MAHER, V. (a cura di), *Questioni di etnicità*. Tr. it. Rosenberg & Sellier, Torino 2008.

BARTH, F. (1975), *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Yale University Press, New Haven (CT).

BARTH, F. (1987), *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge University Press, Cambridge.

BASCOM, W. (1965), "The forms of folklore prose narratives". In *The Journal of American Folklore*, 78 (307), pp. 3-20.

BATESON, G. (1935), "Cultural contact and schismogenesis". In *Man*, 35, pp. 178-183.

BATESON, G. (1958), *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*. Tr. it. Einaudi, Torino 1988.

BAUER, B.S. (1998), *The Sacred Landscape of the Inca: The Cusco Ceque System*. University of Texas Press, Austin.

BEATTIE, J. (1971), *The Nyoro State*. Clarendon Press, Oxford.

BEIDELMAN, T.O. (1966a), "The ox and Nuer sacrifice: Some Freudian hypotheses about Nuer symbolism". In *Man* (NS), 1, pp. 453-467.
BEIDELMAN, T.O. (1966b), "Swazi royal ritual". In *Africa*, 36 (4), pp. 373-405.
BEIDELMAN, T.O. (1981), "The Nuer concept of *Thek* and the meaning of sin: Explanation, translation, and social structure". In *History of Religions*, 21 (2), pp. 126-155.
BELTRAME, G. (1881), *Il fiume bianco e i Dénka*. Mazziana, Verona.
BENJAMIN, W. (1921), *Per la critica della violenza*. Tr. it. Alegre, Roma 2010.
BERCE, Y.-M. (1976), *Festa e rivolta*. Tr. it. Pellegrini, Cosenza 1985.
BERE, R.M. (1947), "An outline of Acholi history". In *The Uganda Journal*, 11, pp. 1-8.
BERG, G. (1977), "The myth of racial strife and Merina kinglists: The transformation of texts". In *History in Africa*, 4, pp. 1-30.
BERG, G. (1979), "Royal authority and the protector system in nineteenth-century Imerina". In KENT, R.K. (a cura di), *Madagascar in History: Essays from the 1970s*. The Foundation for Malagasy Studies, Albany, pp. 102-122.
BERG, G. (1980), "Some words about Merina historical texts". In MILLER, J.C. (a cura di), *The African Past Speaks: Essays on Oral Tradition and History*. Dawson, London, pp. 221-239.
BERG, G. (1988), "Sacred acquisition: Andrianampoinimerina at Ambohimanga, 1777-1790". In *Journal of African History*, 29 (2), pp. 191-211.
BERG, G. (1995), "Writing history: Ranavalona the ancestral bureaucrat". In *History in Africa*, 22, pp. 73-92.
BERG, G. (1996), "*Virtù*, and *fortuna* in Radama's nascent bureaucracy, 1816-1828". In *History in Africa*, 23, pp. 29-73.
BERG, G. (1998), "Radama's smile: Domestic challenges to royal ideology in early nineteenth-century Imerina". In *History in Africa*, 25, pp. 69-92.
BERNARD-THIERRY, S. (1960), "Les Pélerinages des Hauts-Plateaux Malgaches". In *Les Pélerinages, sources orientales III*. Éditions du Seuil, Paris, pp. 289-301.
BERNDT, R.M. (1953), *Djaggawul: An Aboriginal Religious Cult of North-Eastern Arnhem Land*. Philosophical Library, New York.
BIERHORST, J. (1992), *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*. University of Arizona Press, Tucson.
BIRMINGHAM, D. (1975), "Central Africa from Cameroons to the Zambezi". In GRAY, R. (a cura di), *The Cambridge History of Africa*, vol. 4: *From c. 1600 to c. 1790*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 325-383.
BLITZ, J.H. (1999), "Mississippian chiefdoms and the fission-fusion process". In *American Antiquity*, 64 (4), pp. 577-592.
BLOCH, M. (1971), *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*. Seminar Press, London.
BLOCH, M. (1977), "The disconnection between power and rank as a process: An outline of the development of kingdoms in Central Madagascar". In *European Journal of Sociology*, 18, pp. 303-330.

BLOCH, M. (1982), "Death, women and power". In BLOCH, M., PARRY, J. (a cura di), *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 211-230.
BLOCH, M. (1985), "Almost eating the ancestors". In *Man* (NS), 20, pp. 631-646.
BLOCH, M. (1986), *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge University Press, Cambridge.
BLOCH, M. (1989), "The ritual of the royal bath in Madagascar: The dissolution of death, birth, and fertility into authority". In *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. Athlone Press, London, pp. 187-211.
BLOCH, M. (1995), "The symbolism of tombs and houses in Austronesian societies with reference to two Malagasy cases". In *Austronesian Studies*, agosto, pp. 1-26.
BLOCH, M. (2008), "Why religion is nothing special but is central". In *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 363, pp. 2055-2061.
BOAS, F. (1888), *The Central Eskimo*. University of Nebraska Press, Lincoln 1961.
BOAS, F. (1890), "Second general report on the Indians of British Columbia". In *Sixth Report on the North-Western Tribes in Canada*. British Association for the Advancement of Science, London, pp. 10-163.
BOAS, F. (1897), *L'organizzazione sociale e le società segrete degli indiani Kwakiutl*. Tr. it. CISU, Roma 2001.
BOAS, F. (1899), "Fieldwork for the British Association, 1888-1897". In STOCKING, G. (1982) (a cura di), *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. University of Chicago Press, Chicago, pp. 88-106.
BOAS, F. (1901), *Franz Boas tra gli Inuit dell'isola di Baffin (1883-1884). Diari e lettere*. Tr. it. SEID, Firenze 2014.
BOAS, F. (1921), "Ethnology of the Kwakiutl, based on data collected by George Hunt". In *Thirty-fifth annual report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1913-1914*, Parti 1 e 2. Government Printing Office, Washington (DC).
BOAS, F. (1925), "Contributions to the ethnology of the Kwakiutl". In *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. III. Columbia University Press, New York.
BOAS, F. (1930), "The religion of the Kwakiutl Indians". In *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. X. Columbia University Press, New York.
BOAS, F. (1935), "Kwakiutl culture as reflected in mythology". In *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 28. G.E. Stechert, New York.
BOAS, F. (1940), "The social organization of the Kwakiutl". In *Race, Language and Culture*. Free Press, New York, pp. 356-369.
BOGORAS, W. (1904-1909), "The Chukchee". In *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. XI. Brill, Leiden.

BONDARENKO, D.M. (2005), "A homoarchic alternative to homoarchic state: Benin kingdom of the 13th-19th centuries". In *Social Evolution and History*, 4 (2), pp. 18-89.

BONDARENKO, D.M., KOROTAYEV, A.V. (2003), "'Early state' in cross-cultural perspective: A statistical reanalysis of Henri J. M. Claessen's database". In *Cross-Cultural Research*, 37 (1), pp. 105-132.

BOSTOEN, K., NDONDA TSHIYAVI, O., SCHRYVER, G.-M. (2013), "On the origin of the royal Kong title ngangula". In *Africana Linguistica*, 19, pp. 53-83.

BOSTON, J.S. (1968), *The Igala kingdom*. Oxford University Press, Ibadan.

BOUVEIGNES, O., CUVELIER, M.J. (1951), *Jerome de Montesarchio: Apotre du vieux Congo*. Collection Lavigerie, Namur.

BRADBURY, R.E. (1957), "The Benin kingdom and the Edo-speaking peoples of southwestern Nigeria". In *Ethnographic Survey of Africa, Western Africa*, Part XIII. International African Institute, London.

BRADBURY, R.E. (1967), "Kingdom of Benin". In FORDE, D., KABERRY, P.M. (a cura di), *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*. Oxford University Press for the International African Institute, London, pp. 1-35.

BRADBURY, R.E. (1973), *Benin Studies*. Oxford University Press, Oxford.

BRAIN, J. (1971), "The Natchez 'Paradox'". In *Ethnology*, 10 (2), pp. 215-222.

BRAY, W. (1978), "Civilising the Aztecs". In FRIEDMAN, J., ROWLANDS, M. (a cura di), *The Evolution of Social Systems*. Duckworth, Liverpool, pp. 373-398.

BRENNAN, P.W. (1977), *Let Sleeping Snakes Lie: Central Enga Traditional Religious Belief and Ritual. Special Studies in Religion*, 1. Association for the Study of Religion, Bedford Park, South Australia.

BREWER, J. (1981), "Bimanese personal names: Meaning and use". In *Ethnology*, 20 (3), pp. 203-215.

BRIGHTMAN, R. (1999), "Traditions of subversion and the subversion of tradition: Cultural criticism in Maidu clown performances". In *American Anthropologist*, 101 (2), pp. 272-287.

BRISCH, N. (2008) (a cura di), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. In Oriental Institute Seminars, 4. The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago.

BROWN, C.C.E. (1952) (a cura di), "'The Sejarah Melayu or 'Malay Annals': A translation of Raffles MS 18". In *Journal of the Malaya Branch of the Royal Asiatic Society*, 25, pp. 7-276.

BROWN, J.S., BRIGHTMAN, R. (1988), *"The Order of the Dreamed": George Nelson on Cree and Northern Ojibwa Religion and Myth*. Minnesota Historical Society Press, St. Paul.

BRUMBAUGH, R. (1987), "The Rainbow Serpent in the Upper Sepik". In *Anthropos*, 82, pp. 25-33.

BRUMBAUGH, R. (1990), "Afek Sang: The 'Old Woman' myth of the Mountain Ok". In CRAIG, B., HYNDMAN, D. (a cura di), *Children of*

Afek: Tradition and Change Among the Mountain Ok of Central New Guinea, numero monografico di *Oceania*, 40, University of Sydney, pp. 54-87.

BRUNDAGE, B.C. (1979), *Fifth Sun: Aztec Gods, Aztec World*. University of Texas Press, Austin.

BURTON, J.W. (1980), "Sacrifice: A polythetic class of Atuot religious thought". In *Journal of Religion in Africa*, 11 (2), pp. 93-105.

BURTON, J.W. (1982), "Nilotic women: A diachronic perspective". In *Journal of Modern African Studies*, 20 (3), pp. 467-491.

BURTON, W.F.P. (1961), *Luba Religion and Magic in Custom and Belief*. In *Sciences Humaines*, 35. Musée Royal de l'Afrique Central, Tervuren, Belgium.

CABANES, R. (1972), "Cultes des possession dans la plaine de Tananarive". In *Cahiers du Centre d'Étude des Coutumes*, 9, pp. 33-66.

CABANES, R. (1974), "Evolution des formes sociales de la production agricole dans la plaine de Tananarive". In *Cahiers du Centre d'Étude des Coutumes*, 10, pp. 47-60.

CALLET, R.P. (1908), *Tantara ny andriana eto Madagascar*. 2 voll. Académie Malgache, Tananarive.

CALNEK, E.E. (1974), "The Sahagun Texts as a source of sociological information". In EDMUNDSON, M.S. (a cura di), *Sixteenth-century Mexico: The Work of Sahagun*. School of American Research, Santa Fe (NM), pp. 189-204.

CALNEK, E.E. (1982), "Patterns of empire formation in the Valley of Mexico, late postclassic period, 1200-1521". In COLLIER, G., ROSALDO, R.J. WIRTH, J.D. (a cura di), *The Inca and Aztec states, 1400-1800: Anthropology and History*. Academic Press, New York, pp. 43-62.

CAMBOUÉ, R.P. (1907), "Notes sur quelques mœurs et coutumes malgaches". In *Anthropos*, 2, pp. 981-989.

CAMBOUÉ, R.P. (1909), "Les dix premiers ans de l'enfance chez le Malgaches: Circoncision, nom, éducation". In *Anthropos*, 4, pp. 375-386.

CAMPBELL, G. (2005), *An Economic History of Imperial Madagascar, 1750-1895: The Rise and Fall of an Island Empire*. Cambridge University Press, Cambridge.

CAMPBELL, R. (2014), "Transformations of violence: On humanity and inhumanity in early China". In CAMPBELL, R. (a cura di), *Violence and Civilization: Studies of Social Violence in History and Prehistory*. Oxbow, Oxford, pp. 94-118.

CARRASCO, D. (2000), *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*. Edizione rivista. University Press of Colorado, Boulder.

CARRASCO, P. (1971), "Social organization of ancient Mexico". In EKHOLM, G.F., BERNAL, I. (a cura di), *Archaeology of Ancient Mexico, Handbook of Middle American Indians*, vol. 10. University of Texas Press, Austin, pp. 349-375.

CHAMPLIN, E. (2003), *Nerone*. Tr. it. Mondolibri, Milano 2005.

CHAPUS, G.-S., RATSIMBA, E. (1953-1958) (a cura di), *Histoires des rois*, vol. 4. (Traduzione francese del *Tantara ny andriana* di Callet). Académie Malgache, Tananarive.

CHARLEVOIX, PÈRE (1763), *Letters to the Duchess of Lesdiguieres*. R. Goadby, London.

CHASE, A.F., CHASE, D.Z. (1996), "More kin than king: Centralized political structure among the late classical Maya". In *Current Anthropology*, 37, pp. 803-810.

CHASE-DUNN, C., MANN, K.M. (1998), *The Wintu and Their Neighbors: A Very Small World System in Northern California*. University of Arizona Press, Tucson.

CHILDE, V.G. (1945), "Directional changes in funerary practices during 50,000 years". In *Man*, 4, pp. 13-19.

CHIMALPAHIN (DON DOMINGO DE SAN AUTON MUNON CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN) (1997), *Codex Chimalpahin*, vol. 2. Edito da e traduzione inglese di A.J.O. Anderson e S. Schroeder. University of Oklahoma Press, Norman.

CLAESSEN, H.J.M. (1984), "The internal dynamics of the early state". In *Current Anthropology*, 25, pp. 365-370.

CLAESSEN, H.J.M. (1986), "Kingship in the early state". In *Bijdragen tot de taal-, land-, en volkenkunde*, 142 (28), pp. 113-127.

CLAESSEN, H.J.M. (2015), "Sacred kingship: The African case". In *Social Evolution & History*, 14 (1), pp. 3-48.

CLAESSEN, H.J.M., SKALNÍK, P. (1978), *The Early State*. Mouton, The Hague.

CLARK, H. (1896), "The Zanak'Antitra tribe: Its origins and peculiarities". In *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, 16, pp. 450-456.

CLASTRES, H. (1975), *La terra senza male. Il profetismo Tupí-Guaraní*. Tr. it. Mimesis, Milano 2016.

CLASTRES, P. (1962), "Échange et pouvoir: Philosophie de la chefferie indienne". In *L'Homme*, II (1), pp. 51-65.

CLASTRES, P. (1974), *La società contro lo Stato: ricerche di antropologia politica*. Tr. it. Ombre Corte, Verona 2003.

CLENDINNEN, I. (1991), *Aztecs: An Interpretation*. Cambridge University Press, Cambridge.

COBO, B.P. [1653] (1979), *History of the Inca Empire: An Account of the Indians, Customs and Their Origins Together With a Treatise on Inca Legend, History and Social Institutions*. Traduzione inglese di Roland Hamilton. University of Texas, Austin.

CODERE, H. (1950), *Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare*. University of Washington Press, Seattle.

COEDÈS, G. (1968), *The Indianized States of Southeast Asia*. Australian National University Press, Canberra.

COHEN, R. (1976), "The natural history of hierarchy: A case study". In BURNS, T.R., BUCKLEY, W. (a cura di), *Power and Control: Social Structures and Their Transformations*. Sage Publications, Berkeley Hills (CA), pp. 185-214.

COHEN, R. (1981), "Evolution, fission and the early state". In CLAESSEN, H.J.M., SKALNÍK, P. (a cura di), *The Study of the State*. Mouton, The Hague, pp. 87-115.

COLE, J. (2001), *Forget Colonialism: Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*. University of California Press, Berkeley.

COLLINS, R. (1992), "The geopolitical and economic world-systems of kinship-based and agrarian-coercive societies". In *Review: Comparing World-Systems*, 15 (3), pp. 373-388.

COLLINS, R.O., BURNS, J.M. (2007), *A History of Sub-Saharan Africa*. Cambridge University Press, Cambridge.

CONRAD, G.W. (1981), "Cultural materialism, split inheritance, and the expansion of ancient Peruvian empires". In *American Antiquity*, 46 (1), pp. 3-26.

CONTE, M., KIM, J. (2016), "An economy of human sacrifice: The practice of sunjang in an ancient state of Korea". In *Journal of Anthropological Archaeology*, 44, pp. 14-30.

COOPER, J. (1983), *The Curse of Agade*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

COOPER, J. (2012), "Divine kingship in Mesopotamia, a fleeting phenomenon". In BRISCH, N. (a cura di), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond. Oriental Institute Seminars*, 4. The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, pp. 261-266.

COPALLE, A. [1826] (1970), *Voyage à la capitale du roi Radama, 1825-1826*. Association Malgache d'Archéologie, Antananarivo, Madagascar.

CORTÉS, H. (1843), *The Despatches of Hernando Cortés: The conqueror of Mexico, Addressed to Emperor Charles V, Written During the Conquest, and Containing a Narrative of Its Events*. Traduzione inglese di George Folsom. Wiley & Putnam, New York.

COUSINS, W.E. (1873), *Malagasy Kabary From the Time of Andrianampoinimerina*. London Missionary Society, Antananarivo.

COUSINS, W.E. (1876), *Fomba Gasy*. A cura di H. Randzavola. Imarivolanitrà, Antananarivo.

COUSINS, W.E. (1896), "The abolition of slavery in Madagascar: With some remarks on Malagasy slavery generally". In *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, 21, pp. 446-450.

CRAIG, B., MORREN, G.E.B., JR. (1990), "The human ecology of the Mountain-Ok of central New Guinea: A regional and inter-regional approach". In CRAIG, B., HYNDMAN, D. (a cura di), *Children of Afek: Tradition and Change Among the Mountain-Ok of Central New Guinea*, numero monografico di *Oceania*, 40, University of Sydney, pp. 9-26.

CRAZZOLARA, J.P. (1950), *The Lwoo, Part I: Lwoo Migrations*. Missioni Africane, Verona.

CRAZZOLARA, J.P. (1951), *The Lwoo, Part II: Lwoo Traditions*. Missioni Africane, Verona.

CROCKER, J.C. (1985), *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. University of Arizona Press, Tucson.

CRUMRINE, N.R. (1969), "Čapakoba, the Mayo Easter ceremonial impersonator: Explanations of ritual clowning". In *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8 (1), pp. 1-22.
CUNNISON, I.G. (1951), *History on the Luapula: An Essay on the Historical Notions of a Central African Tribe*. The Rhodes-Livingstone Institute, Capetown.
CUNNISON, I.G. (1956), "Perpetual kinship: A political institution of the Luapula peoples". In *Rhodes-Livingstone Journal*, 20, pp. 28-48.
CUNNISON, I.G. (1957), "History and genealogies in a conquest state". In *American Anthropologist*, 59, pp. 20-31.
CUNNISON, I.G. (1959), *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia*. Manchester University Press for The Rhodes-Livingstone Institute of Northern Rhodesia, Manchester.
CURTIS, E.S. (1907), *The North American Indian*, vol. I: *The Jicarillo, Navaho*. Johnson Reprint, New York.
CURTIS, E.S. (1915), *The North American Indian*, vol. X: *The Kwakiutl*. Johnson Reprint, New York.
CUVELIER, J. (1946), *L'ancien Royaume de Congo: Fondation, découverte, première évangélisation de l'ancien Royaume de Congo, règne du Grand Roi Affonso Mvemba Nzinga*. Brouwer, Brussels.
CUVELIER, J., JADIN, L. (1954), "L'ancien Congo, d'après les archives romaines (1518-1640)". In *Académie royal des sciences coloniales: Section des sciences morales et politique*, numero monografico di *Mémoires*, 36 (1).
D'HERTEFELTE, M. (1964), "Mythes et idéologies dans le Rwanda ancien et contemporain". In VANSINA, J., MAUNY, R., THOMAS, L.V. (a cura di), *The Historian in Tropical Africa*. Oxford University Press, London, pp. 219-238.
DAHLE, L.N., SIMS, J. [1887] (1986), *Anganon'ny ntaolo, tantara mampiseho ny fombandrazana sy ny finoana sasany nanganany*. A cura di L. Sims. Trano Printy Loterana, Antananarivo.
DALLEY, S. (1996), "Herodotos and Babylon". In *Orientalistische Literaturzeitung*, 91, pp. 525-532.
DALLEY, S. (2005), "Semiramis in history and legend: A case study in interpretation of an Assyrian historical tradition, with observations on archetypes in ancient historiography, on euhemerism before Euhemerus, and on the so-called Greek ethnographic style". In GRUEN, E.S. (a cura di), *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, numero monografico di *Oriens et Occidens*, vol. IV.
DALLEY, S. (2013a), "The Greek romance of Ninus and Semiramis". In WHITMARSH, T., THOMSON, S. (a cura di), *The Romance Between Greece and the East*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 117-126.
DALLEY, S. (2013b), *The Mystery of the Hanging Garden of Babylon: An Elusive Wonder Traced*. Oxford University Press, Oxford.
DANIELI, M. (1952), "Andriantsihianika and the clan of the Zanak'Antitra". In *Folklore*, 63 (1), pp. 46-47.

DANOWSKI, D., VIVEIROS DE CASTRO, E. (2017), *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine.* Tr. it. Nottetempo, Milano 2017.

DAPPER, O. (1686), *Description de l'Afrique.* Johnson Reprint, New York.

DAVIDSON, A. (1867), "Choreomania: An historical sketch, with some account of an epidemic observed in Madagascar". In *Edinburgh Medical Journal*, agosto, pp. 124-136.

DAVIDSON, A. (1889), "The ramanenjana or dancing mania of Madagascar". In *The Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, 13, pp. 19-27.

DAVIES, N. (1974), *Gli aztechi: storia di un impero.* Tr. it. Editori riuniti, Roma 1999.

DAVIES, N. (1977), *The Toltecs: Until the fall of Tula.* University of Oklahoma Press, Norman.

DAVIES, N. (1980), *The Toltec Heritage: From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlan.* University of Oklahoma Press, Norman.

DAVIES, N. (1984), "Human sacrifice in the Old World and the New: Some similarities and differences". In BOONE, E.H. (a cura di), *Rituals of Human Sacrifice in Mesoamerica.* Dumbarton Oaks Research Library, Washington (DC), pp. 211-226.

DAVIS, K. (1941), "Intermarriage in caste societies". In *American Anthropologist*, 43, pp. 376-395.

DAWKINS, R.M. (1937), "Alexander and the Water of Life". In *Medium Aevum*, 6 (3), pp. 173-186.

DE HEUSCH, L. (1958), *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique.* Université Libre de Bruxelles, Brussels.

DE HEUSCH, L. (1962), *Le pouvoir et la sacré. Annales du Centre d'Étude des Religions*, 1. Institute de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, Brussels.

DE HEUSCH, L. (1966), *Le Rwanda et la civilization interlacustre: Étude d'anthropologie historique et structural.* Université de Bruxelles Libre, Brussels.

DE HEUSCH, L. (1981), "Nouveaux regards sur la royauté sacré". In *Anthropologie et Societés*, 5 (3), pp. 65-84.

DE HEUSCH, L. (1982a), *The Drunken King, or The Origin of the State.* Traduzione inglese di Roy Willis. Indiana University Press, Bloomington.

DE HEUSCH, L. (1982b), *Rois né d'un coeur de vache.* Gallimard, Paris.

DE HEUSCH, L. (1991), "The king comes from elsewhere". In JACOBSON-WIDDING, A. (a cura di), *Body and Space: Symbolic Models of Unity and Division in African Cosmology and Experience.* In *Studies in Cultural Anthropology*, 16, pp. 109-117.

DE HEUSCH, L. (1997), "The symbolic mechanisms of kingship: Rediscovering Frazer". In *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS), 3 (2), pp. 313-332.

DE HEUSCH, L. (2000), *Le roi de Kongo et les monstres sacrés.* Gallimard, Paris.

DE HEUSCH, L. (2005a), "Forms of sacralized power in Africa". In QUIGLEY, D. (a cura di), *The Character of Kingship.* Berg, Oxford, pp. 25-37.

DE HEUSCH, L. (2005b), "A reply to Lucien Scubla". In QUIGLEY, D. (a cura di), *The Character of Kingship*. Berg, Oxford, pp. 63-66.

DE SURGEY, A. (1988), *Le Système religieux des Evhe*. Harmattan, Paris.

DE SURGEY, A. (1990), "Le prêtre-roi des Evhé du Sud-Togo". In DE HEUSCH, L. (a cura di), *Systèmes de pensée en Afrique noire*, vol. 10: *Chefs et rois sacrés*. École Pratique des Hautes Études, Paris, pp. 93-120.

DELIVRÉ, A. (1974), *L'Histoire des rois d'Imerina: Interprétation d'une tradition orale*. Klincksieck, Paris.

DESCOLA, P. (1996), *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Traduzione inglese di Nora Scott. Cambridge University Press, Cambridge.

DESCOLA, P. (2005), *Oltre natura e cultura*. Tr. it. SEID, Firenze 2014.

DEVEREUX, G., LOEB, E.M. (1943), "Antagonistic acculturation". In *American Sociological Review*, 8, pp. 133-147.

DEWAR, R., WRIGHT H. (1993), "The culture history of Madagascar". In *Journal of World History*, 7 (4), pp. 417-466.

DEZ, J. (1971a), "Essai sur le concept de Vazimba". In *Bulletin de l'Académie Malgache*, 49 (2), pp. 13-20.

DEZ, J. (1971b), *La légende de l'Ankaratra*. Université de Madagascar, Faculté des lettres et sciences humaines, Tananarive.

DIXON, R.B. (1902), "Maidu Myths". In *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 17, pp. 33-118.

DIXON, R.B. (1905), "The Northern Maidu". In *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 27, pp. 121-343.

DIXON, R.B. (1907), *The Shasta*. American Museum of Natural History, New York.

DOMENICHINI, J.-P. (1977), *Les Dieux au service des rois: Histoire des Palladium d'Emyrne*. Karthala, Paris.

DOMENICHINI, J.-P. (1982), "Antehiroka et Vazimba: Contribution à l'histoire de la société du XVIIIe au XIXe siècle". In *Bulletin de l'Académie Malgache*, 56 (1-2), pp. 11-21.

DOMENICHINI, J.-P. (2004), "Vazimba et esprits *helo*: La profondeur chronologique". In *Études Océan Indien*, 51-52, pp. 2-19.

DOMENICHINI, J.-P. (2007), "La question Vazimba: Historiographie et politique". Centre d'histoire de l'Université de la Réunion.

DOMENICHINI, J.-P., DOMENICHINI-RAMIARAMANANA, B. (1980), "Regards croisés sur les grands Sycomores, ou l'armée noire des anciens princes d'Imerina". In *Asie du Sud Est et Monde Insulindien*, XI (1-4), pp. 55-95.

DOMENICHINI-RAMIARAMANANA, B. (1982), *Du ohabolana au hainteny: Langue, littérature et politique à Madagascar*. Karthala, Paris.

DONALD, L. (1997), *Aboriginal Slavery on the Northwest Coast of North America*. University of California Press, Berkeley.

DOUGLAS, E. DE J. (2010), *In the Palace of Nezahualcoyotl: Painting Manuscripts, Writing the Pre-Hispanic Past in Early Colonial Period Tetzcoco*. University of Texas Press, Austin.

DOUGLAS, M. (1959), "Animals in Lele religious symbolism". In *Africa*, 27, pp. 46-58.

DOUGLAS, M. (1980), *Evans-Pritchard*. Fontana Books, London.
DRIBERG, J.H. (1932), "The status of women among the Nilotics and Nilo-Hamites". In *Africa*, 5 (4), pp. 404-421.
DRINKWATER, J.F. (1978), "The rise and fall of the Gallic Iulli: Aspects of the development of the aristocracy of the Three Gauls under the empire". In *Latomus*, 37, pp. 817-850.
DRUCKER, P. (1940), "Kwakiutl dancing societies". In *University of California Anthropological Records* 2, 6. University of California Press, Berkeley, pp. 200-230.
DRUCKER-BROWN, S. (1975), *Ritual aspects of the Mamprussi Kingship*. African Studies Center, Cambridge.
DU PRATZ, L.P. (1774), *History of Louisiana*. T. Becket, London.
DURAN, F.D. (1994), *The History of the Indians of New Spain*. Traduzione inglese di Doris Heiden. University of Oklahoma Press, Norman.
DUTTON, G.E., WERNER, J.S., WHITMORE, J.K. (2012) (a cura di), *Sources of Vietnamese Tradition*. Columbia University Press, New York.
EDLAND, S. (2006), *Evangelists or Envoys? The Role of British Missionaries at Turning Points in Malagasy Political History, 1820-1840. Documentary and Analysis*. In *School of Mission and Theology Dissertation series*, vol. III. Misjonshøgskolens forlag, Stavenger.
EDMONDS, W.J. (1895), "By-gone ornamentation and dress among the Hova Malagasy". In *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, 20, pp. 469-477.
EDMONDS, W.J. (1897), "Charms and superstitions in Southeast Imerina". In *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, 22, pp. 61-67.
EGHAREVBA, J. (1968), *A Short History of Benin*. Quarta edizione. Ibadan University Press, Ibadan.
EILERS, W. (1971), *Semiramis. Entstehung und Nachhall einer altorientalischen Saga*. Osterreiche Akadamie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, vol. 274, Abhandlung 2, Vienna.
EKHOLM, K. (1972), *Power and Prestige: The Rise and Fall of the Kongo Kingdom*. Skriv Service AB, Uppsala.
EKHOLM, K. (1978), "External exchange and the transformation of central African social systems". In FRIEDMAN, J., ROWLANDS, M. (a cura di), *The Evolution of Social Systems*. Duckworth, Liverpool, pp. 115-136.
EKHOLM, K. (1980), "On the limitation of civilization: The structure and dynamics of global systems". In *Dialectical Anthropology*, 5, pp. 155-166.
EKHOLM, K. (1985a), "Sad stories of the death of kings: The involution of divine kingship". In *Ethnos*, 50, pp. 248-272.
EKHOLM, K. (1985b), "Towards a global anthropology". In *Critique of Anthropology*, 5, pp. 97-119.
EKHOLM, K. (1991), *Catastrophe and Creation: The Transformation of an African Culture*. Harwood Academic Publishers, Philadelphia.
EKHOLM, K., FRIEDMAN, J. (1979), "'Capital', imperialism and exploitation in ancient world systems". In TROLLO LARSEN, M. (a cura di), *Power and*

Propaganda: A Symposium on Ancient Empires. Copenhagen Studies in Assyriology, Copenhagen, pp. 41-58.

ELIAS, N. (1939), *Il processo di civilizzazione*. Tr. it. il Mulino, Bologna 1988.

ELKIN, A.P. (1930a), "The Rainbow Serpent myth in North-West Australia". In *Oceania*, 1, pp. 349-352.

ELKIN, A.P. (1930b), "Rock paintings of North-West Australia". In *Oceania*, 1, pp. 257-279.

ELLEN, R.F. (1986), "Conundrums about panjandrums: On the use of titles in the relations of political subordination in the Moluccas and along the Papuan coast". In *Indonesia*, 14, pp. 47-62.

ELLIS, S. (1985), *The Rising of the Red Shawls: A Revolt in Madagascar, 1895-1899*. Cambridge University Press, Cambridge.

ELLIS, S. (2002), "Witch-hunting in Central Madagascar, 1828-1861". In *Past and Present*, 175, pp. 90-123.

ELLIS, W. (1838), *History of Madagascar*. 2 voll. Fisher & Son, London.

ELLIS, W. (1867), *Madagascar Revisited, Describing the Events of a New Reign, and the Revolution which Followed*. John Murray, London.

ELMBERG, J.-E. (1968), *Balance and Circulation: Aspects of tradition and change among the Mejprat of Irian-Barat*. The Ethnographical Museum, Monograph Series no. 12, Stockholm.

ETHRIDGE, R. (2010), *From Chicaza to Chickasaw. The European Invasion and the Transformation of the Mississippian World, 1540-1715*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1937), *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2002.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1940), *I Nuer. Un'anarchia ordinata*. Tr. it. FrancoAngeli, Milano 1979.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1948), *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*. The Frazer Lecture for 1948. Cambridge University Press, Cambridge.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1949), *Colonialismo e resistenza religiosa nell'Africa settentrionale. I Senussi di Cirenaica*. Tr. it. Edizioni del Prisma, Catania 1979.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1951), "Shilluk king-killing". In *Man*, 51, p. 116.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1954), "The meaning of sacrifice among the Nuer". In *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 84, pp. 21-33.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1956), *Nuer religion*. Clarendon Press, Oxford.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1957), "The origin of the ruling clan of Azande". In *Southwestern Journal of Anthropology*, 13, pp. 322-343.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1971), *Gli Azande. Storia e istituzioni politiche*. Tr.it. Jaca Book, Milano 1974.

EVENS, T.M.S. (1989), "The Nuer incest prohibition and the nature of kinship: Alterlogical reckoning". In *Cultural Anthropology*, 4 (4), pp. 323-346.

EYRE, C. (2002), *The Cannibal Hymn: A Cultural and Literary Study*. Liverpool University Press, Liverpool.

FAIRLEY, N.J. (1987), "Ideology and state formation: The Ekie of Southern Zaïre". In KOPYTOFF, I. (a cura di), *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*. Indiana University Press, Bloomington, pp. 89-100.

FALLERS, L. (1965), *Bantu Bureaucracy: A Century of Political Evolution Among the Basoga of Uganda*. University of Chicago Press, Chicago.

FAUSTO, C. (2012), "Too many owners: Mastery and ownership in Amazonia". In BRIGHTMAN, M., GROTTI, V.E., ULTURGASHEVA, O. (a cura di), *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants, and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*. Berghahn Books, New York, pp. 29-47.

FEACHEM, R. (1973), "The religious belief and ritual of the Raiapu Enga". In *Oceania*, 43, pp. 259-285.

FEDERICI, S. (2012), *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. PM Press, San Francisco.

FEELEY-HARNIK, G. (1974), "Divine kingship and the meaning of history among the Sakalava of Madagascar". In *Man* (NS), 13, pp. 402-417.

FEELEY-HARNIK, G. (1982), "The king's men in Madagascar: Slavery, citizenship and Sakalava monarchy". In *Africa*, 52, pp. 31-50.

FEELEY-HARNIK, G. (1984), "The political economy of death: Communication and change in Malagasy colonial history". In *American Ethnologist*, 8, pp. 231-254.

FEELEY-HARNIK, G. (1985), "Issues in divine kingship". In *Annual Review of Anthropology*, 14, pp. 273-313.

FEELEY-HARNIK, G. (1986), "Ritual and work in Madagascar". In KOTTAK, C.P., RAKOTOARISOA, J.-A., SOUTHALL, A., VÉRIN, P. (a cura di), *Madagascar: Society and History*. Carolina Academic Press, Durham (NC), pp. 151-174.

FEIERMAN, S. (1968), "The Shambaa". In ROBERTS, A. (a cura di), *Tanzania Before 1900*. East African Publishing House, Nairobi, pp. 1-15.

FEIERMAN, S. (1974), *The Shambaa Kingdoms: A History*. University of Wisconsin Press, Madison.

FIRAKETANA (1937), *Firaketana ny fiteny sy ny zavatra Malagasy*, edito da Ravelojaona, Randzavola, and Rajaona. 6 voll. Imprimerie Industrie, Tananarive, Madagascar.

FIRTH, R. (1971), *History and Traditions of Tikopia*. The Polynesian Society, Wellington.

FISCHER, J.L. (1964), "Solutions for the Natchez Paradox". In *Ethnology*, 3, pp. 53-65.

FISHER, H.J. (1975), "The central Sahara and Sudan". In GRAY, R. (a cura di), *The Cambridge History of Africa*, vol. 4: *From c. 1600 to c. 1790*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 58-141.

FOLBRE, N. (1995), "Holding hands at midnight: The paradox of caring labor". In *Feminist Economics*, 1 (1), pp. 73-92.

FORGE, A. (1990), "The power of culture and the culture of power". In LUTKEHAUS, N. (a cura di), *Sepik Heritage: Tradition and Chan-*

ge in Papua New Guinea. Carolina Academic Press, Durham (NC), pp. 160-170.

FORMICOLA, V. (2007), "From the Sunghir children to the Romito dwarf: Aspects of the Upper Paleolithic funerary landscape". In *Current Anthropology*, 48, pp. 446-453.

FORTES, M. (1940), "The political system of the Northern Territories of the Gold Coast". In FORTES, M., EVANS-PRITCHARD, E.E. (a cura di), *African Political Systems*. Oxford University Press, London, pp. 238-271.

FORTES, M. (1945), *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi*. Oxford University Press for The International African Institute, London.

FORTES, M. (1949), *The Web of Kinship Among the Tallensi*. Oxford University Press for The International African Institute, London.

FORTES, M., EVANS-PRITCHARD, E.E. (1940) (a cura di), *African Political Systems*. Oxford University Press, London.

FRANKFORT, H. (1948), *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Oriental Institute, Chicago.

FRANKFORT, H., FRANKFORT, H.A. [1946] (1977), "Introduction". In FRANKFORT, H., FRANKFORT, H.A., WILSON, J.A., JACOBSEN, T., IRWIN, W.A., *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. University of Chicago Press, Chicago, pp. 1-27.

FRASER, R. (1990), *The Making of The Golden Bough: The Origins and Growth of an Argument*. St. Martin's Press, New York.

FRAZER, J.G. (1911a), *The Dying God: Part III of The Golden Bough*. Macmillan, London. Tr. it. parziale *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*. Newton Compton, Roma 2014.

FRAZER, J.G. (1911b), *The Magic Art and the Evolution of Kings: Part I of The Golden Bough*. Macmillan, London. Tr. it. parziale *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*. Newton Compton, Roma 2014.

FRAZER, J.G. (1911c), *The Scapegoat: Part VI of The Golden Bough*. Tr. it. parziale *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*. Newton Compton, Roma 2014.

FRAZER, J.G. (1918), *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, vol. 3. Macmillan & Co, London.

FRAZER, J.G. [1921] (1976), "Introduction". In FRAZER, J.G. (a cura di), *Apollodorus: The Library*, vol. 1, IX-XLIII. Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge (MA).

FREEMAN, J.J., JOHNS, D. (1840), *A Narrative of the Persecution of the Christians in Madagascar*. John Snow, London.

FRIED, M.H. (1967), *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. Random House, New York.

FRIED, M.H. (1975), *The Notion of Tribe*. Cummings, Menlo Park (CA).

FRIEDMAN, J. (1992), "General historical and culturally specific properties of global systems". In *Review* (Fernand Braudel Center), 15, pp. 335-372.

FRIEDMAN, J., ROWLANDS, M.J. (1978), "Notes toward an epigenetic model of the evolution of 'civilization'". In FRIEDMAN, J., ROWLANDS, M.J. (a cura di), *The Evolution of Social Systems*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, pp. 201-276.

FRIEDMAN EKHOLM, K., FRIEDMAN, J. (2008), *Historical Transformations: The Anthropology of Global Systems*. AltaMira Press, Lanham (MD).

FROMM, E. (1973), *Anatomia della distruttività umana*. Tr. it. Mondadori, Milano 1978.

FROST, J. (1974), "A history of the Shilluk of the Southern Sudan". Tesi di dottorato, University of California, Santa Barbara.

FUGELSTAD, F. (1982), "The Tompon-Tany and Tompon-Drano in the history of Central and Western Madagascar". In *History in Africa*, 9, pp. 61-76.

GALE, H.P. (1956), "Mutesa I – was he a god? The enigma of Kiganda paganism". In *Uganda Journal*, 20, pp. 72-87.

GARDENER, D.S. (1987), "Spirits and conceptions of agency among the Mianmin of Papua New Guinea". In *Oceania*, 57, pp. 161-177.

GEERTZ, C. (1980), *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton University Press, Princeton (NJ).

GEERTZ, H., GEERTZ, C. (1964), "Teknonymy in Bali: Parenthood, age-grading and genealogical amnesia". In *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 94 (2), pp. 94-108.

GEERTZ, H., GEERTZ, C. (1975), *Kinship in Bali*. University of Chicago Press, Chicago.

GELL, A. (1997), "Exalting the king and obstructing the state: A political interpretation of royal ritual in Bastar District, central India". In *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS), 3 (3), pp. 433-455.

GESICK, L. (1983), "Introduction". In GESICK, L. (a cura di), *Centers, Symbols, and Hierarchies: Essays on the Classical States of Southeast Asia*, Yale University Southeast Asian Studies, Monograph Series no. 23, New Haven (CT), pp. 1-8.

GEWERTZ, D.B. (1983), *Sepik River Societies: A Historical Ethnography of Chambri and Their Neighbors*. Yale University Press, New Haven (CT).

GEWERTZ, D.B. (1991), "Symmetrical schismogenesis revisited?". In *Oceania*, 61, pp. 236-239.

GIERSCH PATTERSON, C. (2006), *Asian Borderlands: The Transformation of Qing China's Yunnan Frontier*. Harvard University Press, Cambridge (MA).

GIESEY, R.E. (1967), *The Royal Funerary Ceremony in Renaissance France*. Libraire E. Droz, Geneva.

GIFFORD, E.W. (1927), "Southern Maidu religious ceremonies". In *American Anthropologist* (NS), 29 (3), pp. 214-257.

GILLESPIE, S. (1989), *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexica history*. University of Arizona Press, Tucson.

GILMORE, J. (1887), "The origins of the Semiramis legend". In *The English Historical Review*, 2 (8), pp. 729-734.

GIRARD, R. (1972), *La violenza e il sacro.* Tr.it. Adelphi, Milano 1980.
GIRARD, R. (1982), *Il capro espiatorio.* Tr. it. Adelphi, Milano 1987.
GIRLING, F.K. (1960), *The Acholi of Uganda.* Colonial Office: Colonial Research Studies, 30. HM Stationery Office, London.
GLASSE, R.M. (1965), "The Huli of the Southern Highlands". In LAWRENCE, P., MEGGITT, M.J. (a cura di), *Gods, Ghosts, and Men in Melanesia: Some Religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*, Oxford University Press, Melbourne, pp. 27-49.
GOLDMAN, I. (1975), *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought.* John Wiley & Sons, New York.
GOODENOUGH, W.H. (1986), "Sky World and this world: The place of Kachaw in Micronesian cosmology". In *American Anthropologist*, 88, pp. 551-568.
GOSE, P. (1996a), "Oracles, divine kingship, and political representation in the Inka state". In *Ethnohistory*, 43 (1), pp. 1-32.
GOSE, P. (1996b), "The past is a lower moiety: Diarchy, history, and divine kingship in the Inka empire". In *History and Anthropology*, 9 (4), pp. 383-414.
GRAEBER, D. (1995), "Dancing with corpses reconsidered: An interpretation of Famadihana in Arivonimamo (Madagascar)". In *American Ethnologist*, 22 (2), pp. 258-278.
GRAEBER, D. (1996a), "Beads and money: Notes toward a theory of wealth and power". In *American Ethnologist*, 23 (1), pp. 4-24.
GRAEBER, D. (1996b), "Love magic and political morality in Central Madagascar, 1875-1990". In *Gender and History*, 8 (3), pp. 416-439.
GRAEBER, D. (1997), "Manners, deference and private property". In *Comparative Studies in Society and History*, 39 (4), pp. 694-728.
GRAEBER, D. (2001), *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams.* Palgrave, New York.
GRAEBER, D. (2004), *Frammenti di antropologia anarchica.* Tr. it. Elèuthera, Milano 2006.
GRAEBER, D. (2005), "Fetishism and social creativity, or fetishes are gods in process of construction". In *Anthropological Theory*, 5 (4), pp. 407-438.
GRAEBER, D. (2007a), *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar.* Indiana University Press, Bloomington.
GRAEBER, D. (2007b), "On the phenomenology of giant puppets: Broken windows, imaginary jars of urine, and the cosmological role of the police in American culture". In *Possibilities: Essays on hierarchy, rebellion, and desire*, AK Press, Oakland (CA), pp. 375-418.
GRAEBER, D. (2007c), "Oppression". In *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, AK Press, Oakland (CA), pp. 255-298.
GRAEBER, D. (2009), *Direct Action: An Ethnography.* AK Press, Oakland (CA).
GRAEBER, D. (2011a), *Debito. I primi 5000 anni.* Tr. it. il Saggiatore, Milano 2012.

GRAEBER, D. (2011b), "The divine kingship of the Shilluk: On violence, utopia and the human condition, or, elements for an archaeology of sovereignty". In HAU: *The Journal of Ethnographic Theory*, 1 (1), pp. 1-62.
GRANDIDIER, A. (1914), *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar*, vol. IV, 2: *Ethnographie.* Imprimerie Nationale, Paris.
GRAY, R. (1961), *A History of the Southern Sudan, 1839-1889.* Oxford University Press, Oxford.
GREY, SIR G. [1855] (1956), *Polynesian Mythology.* Taplinger, New York.
GRIFFIN, M.T. (1984), *Nerone. La fine di una dinastia.* Tr. it. Società editrice internazionale, Torino 1994.
GRIMAL, N. (1988), *A History of Ancient Egypt.* Blackwell, London.
GUMPLOWICZ, L. (1899), *The Outlines of Sociology.* American Academy of Political and Social Science, Philadelphia.
GUYER, J. (1993), "Wealth in people and self-realization in Equatorial Africa". In *Man* (NS), 28, pp. 243-265.
HAAS, M.R. (1939), "Natchez and Chitimacha clans and kinship terminology". In *American Anthropologist*, 41, pp. 597-610.
HAILE, J. (1891), "Famadihana, a Malagasy burial custom". In *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, 16, pp. 406-416.
HALLOWELL, A.I. (1960), "Ojibwas ontology, behavior, and world view". In DIAMOND, S. (a cura di), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York, pp. 17-49.
HALPERN, A.M. (1988), "Southeastern Pomo ceremonials: The Kuksu Cult and its successors". In *University of California Anthropological Records*, 29. University of California Press, Berkeley.
HAMAYON, R.N. (1996), "Shamanism in Siberia: From partnership in supernature to counter-power in society". In THOMAS, N., HUMPHREY, C. (a cura di), *Shamanism, History, and the State.* University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 76-89.
HANDELMAN, D. (1981), "The ritual clown: Attributes and affinities". In *Anthropos*, 76, pp. 321-370.
HANSEN, T.B., STEPPUTAT, F. (2005), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World.* Princeton University Press, Princeton (NJ).
HANSEN, T.B., STEPPUTAT, F. (2006), "Sovereignty revisited". In *Annual Review of Anthropology*, 35, pp. 295-315.
HARING, L. (1982), *Malagasy Tale Index.* In *Folklore Fellows*, 231. Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki.
HARING, L. (1992), *The Verbal Arts in Madagascar: Performance in Historical Perspective.* University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
HARRISON, S. (1985), "Ritual hierarchy and secular equality in a Sepik River village". In *American Ethnologist*, 12, pp. 413-426.
HARRISON, S. (1990), *Stealing People's Names: History and Politics in a Sepik River cosmology.* Cambridge University Press, Cambridge.
HART, C.W.M. (1943), "A reconsideration of Natchez social structure". In *American Anthropologist*, 45, pp. 379-386.

HASTIE, J. (N.d.), "Diary of James Hastie". Copia dattiloscritta, National Archives, Antananarivo.

HEALY, A.J., MALHOTRA, N. (2013), "Retrospective voting reconsidered". In *Annual Review of Political Science*, 16, pp. 285-306.

HEALY, A.J., MALHOTRA, N., HYUNJUNG MO, C. (2010), "Irrelevant events affect voters' evaluations of government performance". In *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 107 (29), pp. 12804-12809.

HÉBERT, J.-C. (1958), "La parenté à plaisanterie à Madagascar". In *Bulletin de l'Académie Malgache*, 142, pp. 175-217; 143, pp. 267-333.

HELMS, M. (1988), *Ulysses' sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge and Geographical Distance*. Princeton University Press, Princeton (NJ).

HELMS, M. (1993), *Craft and the Kingly Ideal: Art, Trade, and Power*. University of Texas Press, Austin.

HELMS, M. (1998), *Access to Origins: Affines, Ancestors, and Aristocrats*. University of Texas Press, Austin.

HENDERSON, B.W. (1905), *The Life and Principate of the Emperor Nero*. Methuen, London.

HERMAN, J.E. (2006), *Amid the Clouds and Mists: China's Colonization of Guizhou, 1200-1700*. Harvard University Press, Cambridge (MA).

HIATT, L. (1996), *Arguments About Aborigines: Australia and the Evolution of Social Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge.

HIEB, L. (1972), "Meaning and mismeaning: Toward an understanding of the ritual clown". In ORTIZ, A. (a cura di), *New Perspectives on the Pueblos*. University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 163-95.

HILTON, A. (1985), *The Kingdom of Kongo*. Clarendon Press, Oxford.

HOCART, A.M. (1927), *Kingship*. Oxford University Press, London.

HOCART, A.M. (1929), *Lau Islands, Fiji*. In *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, 62, Honolulu.

HOCART, A.M. (1933), *The Progress of Man: A Short Survey of His Evolution, His Customs and His Works*. Methuen, London.

HOCART, A.M. (1936), *Origo e dispositivo-rito. Re e cortigiani. La origo dei sacramenti*. Tr. it. Nuova Europa, Milano 2019.

HOCART, A.M. (1950), *Caste: A Comparative Study*. Russell and Russell, New York.

HOCART, A.M. (1952), *The Life-Giving Myth and Other Essays*. Tavistock and Methuen, London.

HOCART, A.M. (1954), *Social Origins*. Watts, London.

HODGKINS, G.A. (1977), "The sea spirit of the Central Eskimo: Mistress of sea animals and supreme spirit". Tesi di dottorato, Divinity School, University of Chicago.

HOFMAYR, W. (1911), "Religion der Shilluk". In *Anthropos*, 6, pp. 120-131.

HOFMAYR, W. (1925), *Die Shilluk: Geschichte, Religion, und Leben einze Niloten-Stammes*. Verlag der Administration des Anthropos, Mölding.

HOULDER, J.A. (1912), *Among the Malagasy: An Unconventional Record of Missionary Experience*. James Clarke, London.
HOULDER, J.A. (1915), *Ohabolana or Malagasy Proverbs: Illustrating the Wit and Wisdom of the Hova of Madagascar*. Trano Printy FLM, Antananarivo.
HOWELL, P.P. (1941), "The Shilluk settlement". In *Sudan Notes and Records*, 24, pp. 47-67.
HOWELL, P.P. (1944), "The installation of the Shilluk king". In *Man*, 44, pp. 145-147.
HOWELL, P.P. (1952a), "The death and burial of reth Dak wad Fadiet of the Shilluk". In *Sudan Notes and Records*, 33, pp. 156-165.
HOWELL, P.P. (1952b), "The death of reth Dak wad Fadiet and the installation of his successor: A preliminary note". In *Man*, 52, pp. 102-104.
HOWELL, P.P. (1952c), "Observations on the Shilluk of the Upper Nile: The laws of homicide and the legal functions of the reth". In *Africa*, 22, pp. 97-119.
HOWELL, P.P. (1953a), "The election and installation of reth Kur wad Fafiti of the Shilluk". In *Sudan Notes and Records*, 34, pp. 189-203.
HOWELL, P.P. (1953b), "Observations on the Shilluk of the Upper Nile: Customary law: Marriage and the violation of rights in women". In *Africa*, 23, pp. 94-109.
HOWELL, P.P. (N.d.), *Howell Papers*, Archives, University of Durham, SAD 68-69.
HOWELL, P.P., THOMSON, W.P.G. (1946), "The death of a reth of the Shilluk and the installation of his successor". In *Sudan Notes and Records*, 27, pp. 5-85.
HOWELL, S. (1985), "Equality and hierarchy in Chewong classification". In BARNES, R.H., DE COPPET, D., PARKIN, R.J. (a cura di), *Contexts and Levels: Anthropological Essays of Hierarchy*. JASO, Oxford, pp. 167-180.
HOWELL, S. (1989), *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*. University of Chicago Press, Chicago.
HOWELL, S. (2012), "Knowledge, morality, and causality, in a 'luckless' society: The case of the Chewong in the Malaysian Rain Forest". In *Social Analysis*, 56, pp. 133-147.
HUDSON, C. (1978), *Southeastern Indians*. University of Tennessee Press, Knoxville.
HUGHES, J. (2002), *Arthurian Myths and Alchemy: The Kingship of Edward IV*. Sutton Publishing, Stroud.
HUXLEY, F. (1956), *Affable Savages: An Anthropologist Among the Urubu Indians of Brazil*. Rupert Hart-Davis, London.
INGHAM, K. (1958), *The Making of Modern Uganda*. Allen & Unwin, London.
IRSTAM, T. (1944), *The King of Ganda: Studies in the Institutions of Sacral Kingship in Africa*. The Ethnographical Museum of Sweden (NS), 8, Stockholm.
ISICHEI, E. (1997), *A History of African Societies to 1870*. Cambridge University Press, Cambridge.

IXTLILXÓCHITL, D'ALVA, F. (1840), *Histoire des Chichimeques; ou des anciens rois de Tezcuco*. 2 voll. Bertrand, Paris.
IZARD, M. (1985), *Gens du pouvior, gens de la terre: Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*. Cambridge University Press, Cambridge.
IZARD, M. (1990), "De quelques paramètres de la souveraineté". In DE HEUSCH, L. (a cura di), *Systèmes de pensée en Afrique noire*, vol. 10: *Chefs et rois sacrés*. École Pratique des Hautes Études, Paris, pp. 69-91.
IZARD, M., KI-ZERBO, J. (1992), "From the Niger to the Volta". In OGOT, B.A. (a cura di), *General History of Africa*, vol. V: *Africa from the Sixteenth to Eighteenth Century*. University of California Press for UNESCO, Berkeley, pp. 327-367.
JACOBSEN, T. (1946), "Mesopotamia: il cosmos in quanto Stato". In FRANKFORT, H., FRANKFORT, H.A.,WILSON, J.A., JACOBSEN, T., IRWIN, W.A., *La filosofia prima dei Greci: concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico Egitto e presso gli Ebrei*. Tr. it. Einaudi, Torino 1963.
JANZEN, J.M. (1982), *Lemba, 1650-1930: A Drum of Affliction in Africa and the New World*. Garland Press, New York.
JENKINS, D. (2001), "The Inka conical clan". In *Journal of Anthropological Research*, 57 (2), pp. 167-195.
JOHANSEN, J.P. (1954), *The Maori and His Religion in Its Non-Ritualistic Aspects*. Munksgaartd, Copenhagen.
JOHNSON, R.S. (1921), *The History of the Yorubas*. CSS Ltd, Lagos.
JORGENSEN, D. (1980), "What's in a name: The meaning of meaningless in Telefolmin". In *Ethos*, 8, pp. 349-366.
JORGENSEN, D. (1990a), "Placing the past and moving the present: Myth and contemporary history in Telefolmin". In *Culture*, 10, pp. 47-56.
JORGENSEN, D. (1990b), "Secrecy's turns". In *Canberra Anthropology*, 13, pp. 40-47.
JORGENSEN, D. (1990c), "The Telefolip and the architecture of ethnic identity in the Sepik Head waters". In CRAIG, B., HYNDMAN, D. (a cura di), *Children of Afek: Tradition and Change Among the Mountain-Ok of Central New Guinea*. Numero monografico di *Oceania*, 40, pp. 151-60.
JORGENSEN, D. (1996), "Regional history and ethnic identity in the hub of New Guinea: The emergence of the Min". In *Oceania*, 66, pp. 189-210.
JORGENSEN, D. (1998), "Whose nature? Invading bush spirits, traveling ancestors, and mining in Telefolmin". In *Social Analysis*, 42, pp. 100-116.
JOSSELIN DE JONG, J.P.B. (1928), "The Natchez social system". In *Proceedings, 23rd International Congress of Americanists*, pp. 553-562.
JULIEN, G. (1909), *Institutions politiques et sociales de Madagascar*. 2 voll. Libraire Orientale et Americaine, Paris.
JULLY, A. (1898), "Notes sur Robin". In *Notes, reconaissances et explorations*, marzo, pp. 511-516.
JULLY, A. (1899a), "Croyances et pratiques superstitieuses chez les Merinas ou Hoves". In *Revue de Madagascar*, 1 (ottobre), pp. 311-328.

JULLY, A. (1899b), "Documents historiques: Origine des 'Andriana' ou nobles". In *Notes, reconaissances et explorations*, 1 (19), pp. 890-898.

KAGWA, A. (1971), *Kings of Buganda*. East Africa Publishing House, Nairobi.

KANTOROWICZ, E.H. (1957), *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton University Press, Princeton (NJ).

KAPLAN, F.E. (1997), "Iyoba: The queen mother of Benin". In KAPLAN, F.E. (a cura di), *Queens, Queen Mothers, Priestesses, and Power: Case Studies in African Gender*. Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 810. New York Academy of Sciences, New York, pp. 73-102.

KAPTEIJNS, L., SPAULDING, J. (1982), "Precolonial trade between states in the Eastern Sudan, ca. 1700-ca. 1900". In *African Economic History*, 11, pp. 29-62.

KASANGA, F. (1956), *Tantaran' ny Antemoro-Anakara teto Imerina tamin'ny andron'Andrianampoinimerina sy Ilaidama*. Societé Imprimerie Antananarivo, Tananarive.

KASETSIRI, C. (1976), *The Rise of Ayudhya: A History of Siam in the Fourteenth and Fifteenth Century*. Oxford University Press, Kuala Lumpur.

KEESING, R. (1982), *Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Solomon Islands Society*. Columbia University Press, New York.

KELLOGG, S.M. (1986), "Kinship and social organization in early colonial Tenochtitlan". In SPORES, R. (a cura di), *Ethnohistory: Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, vol. 4. University of Texas Press, Austin, pp. 103-121.

KENNY, M. (1988), "Mutesa's crime: Hubris and the control of African kings". In *Comparative Studies in Society and History*, 30, pp. 595-612.

KENT, R. (1970), *Early Kingdoms in Madagascar, 1500-1700*. Holt, Rinehart & Winston, New York.

KINGDON, A. (1889), "A Malagasy hero, who offered himself for his king and his country". In *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, 8, pp. 1-7.

KIRCHHOFF, P. (1949), "The social and political organization of the Andean peoples". In STEWARD, J.H. (a cura di), *Handbook of South American Indians*, vol. 5. Government Printing Office, Washington (DC), pp. 293-311.

KIRCHHOFF, P. (1955), "The principles of clanship in human society". In *Davidson Journal of Anthropology*, 1, pp. 1-10.

KNIGHT, V.J. (1986), "The institutional organization of Mississippian religion". In *American Antiquity*, 51 (4), pp. 675-687.

KNIGHT, V.J. (1990), "Social organization and the evolution of hierarchy in southeastern chiefdoms". In *Journal of Anthropological Research*, 46 (1), pp. 1-23.

KOPYTOFF, I. (1989), "The internal African frontier: The making of African political culture". In KOPYTOFF, I. (a cura di), *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*. Indiana University Press, Bloomington, pp 3-84.

KOWALEWSKI, S.A. (1996), "Clout, corn, copper, core-periphery, culture area". In PEREGRINE, P.N., FEINMAN, G.M. (a cura di), *Pre-Columbian World Systems*. Prehistory Press, Madison (WI), pp. 39-50.

KRIGE, E.J., KRIGE, J.D. (1943), *The Realm of a Rain Queen: A Study of the Pattern of the Lovedu Society*. Juta & Company, Cape Town.

KROEBER, A.L. (1922), *Elements of Culture in Native California*. University of California Press, Berkeley.

KROEBER, A.L. (1925), *Handbook of the Indians of California*. Bureau of American Ethnology Bulletin 78. Smithsonian Institution, Washington (DC).

KROEBER, A.L. (1932), "The Patwin and their neighbors". In *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 29 (4), pp. 253-423.

KROEBER, A.L. (1945), "The ancient oikoumene as an historic culture aggregate". In *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 75, pp. 9-20.

KROEBER, A.L. (1947), *Cultural and Natural Areas of Native North America*. University of California Press, Berkeley.

KROEBER, A.L. (1948), *Antropologia. Razza, lingua, cultura, psicologia, preistoria*. Tr. it. Feltrinelli, Milano 1983.

KUHRT, A. (2013), "Semiramis (Sammuramat)". In BAGNALL, R.S., BRODERSEN, K., CHAMPION, C.B., ERSKINE, A., HUEBNER, S.R. (a cura di), *The Encyclopedia of Ancient History*. Blackwell, Oxford, pp. 6133-6134.

KUNIJWOK, G.A.W. (1982), "Government and community in a modern state: A case study of the Shilluk and their neighbors". Tesi di dottorato, Bodleian Library, Oxford.

KURIMOTO, E. (1992), "An ethnography of 'bitterness': Cucumber and sacrifice reconsidered". In *Journal of Religion in Africa*, 22 (1), pp. 47-65.

KUS, S., RAHARIJAONA, V. (2000), "House to palace, village to state: Scaling up architecture and ideology". In *American Anthropologist*, 102 (1), pp. 98-113.

KUS, S., RAHARIJAONA, V. (2001), "'To dare to wear the cloak of another before their very eyes': State cooptation and local re-appropriation in mortuary rituals of Central Madagascar". In *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 10 (1), pp. 114-131.

KUS, S., RAHARIJAONA, V. (2008), "'Desires of the heart' and laws of the marketplace: Money and poetics, past and present, in Highland Madagascar". In *Research in Economic Anthropology*, 27, pp. 149-185.

KWON, H. (2008), *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge University Press, Cambridge.

LAGERCRANTZ, S. (1944), "The sacral king in Africa". In *Ethnos*, 9 (3/4), pp. 118-140.

LAGERCRANTZ, S. (1950), *Contribution to the Ethnography of Africa*. In *Studia Ethnographica Upsaliensia* 1. Uppsala universitet. Institutionen för allmän och jämförande etnografi, Uppsala.

LAMAN, K.E. (1953-1968), *The Kongo II*. Studia Ethnographica Upsaliensa. 4 voll. Almqvist & Wiksell, Uppsala.

LAMBEK, M. (2002), *The Weight of the Past: Living with History in Mahajanga, Madagascar*. Palgrave Macmillan, New York.

LAN, D. (1985), *Guns and Rain: Guerillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*. James Currey, London.

LANCASTER, C.S. (1989), "Political structure and ethnicity in an immigrant society: The Goba of the Zambezi". In KOPYTOFF, I. (a cura di), *The African frontier: The reproduction of traditional African societies*. Indiana University Press, Bloomington, pp. 101-121.

LANG, A. [1898] (1968), *The Making of Religion*. AMS Press, New York.

LARSON, P. (1995), "Multiple narratives, gendered voices: Remembering the past in Highland Central Madagascar". In *The International Journal of African Historical Studies*, 28, pp. 295-325.

LARSON, P. (1996), "Desperately seeking 'the Merina' (Central Madagascar): Reading ethnonyms and their semantic fields in African identity histories". In *Journal of Southern African Studies*, 22 (4), pp. 541-560.

LARSON, P. (2000), *History and Memory in the Age of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770-1822*. Heinemann, Portsmouth (NH).

LARSON, P. (2001), "Austronesian mortuary ritual in history: Transformations of secondary burial (Famadihana) in Highland Madagascar". In *Ethnohistory*, 48 (1/2), pp. 123-155.

LARSON, P. (2006), "Review of Gwyn Campbell, *An Economic History of Imperial Madagascar, 1750-1895: The Rise and Fall of an Island Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008". In *American Historical Review*, 111 (5), pp. 1644-1645.

LAW, R. (1985), "Human sacrifice in pre-colonial West Africa". In *African Affairs*, 84, pp. 53-87.

LAWRENCE, P., MEGGITT, M.J. (1965), "Introduction". In LAWRENCE, P., MEGGITT, M.J. (a cura di), *Gods, Ghosts, and Men in Melanesia: Some Religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*. Oxford University Press, Melbourne, pp. 1-26.

LE PETIT, P.M. (1848), "The massacre by the Natchez (1729)". In INGRAHAM, W. (a cura di), *The Early Jesuit Missions in North America*, vol. 1. Wiley, New York, pp. 265-312.

LEACH, E. (1954), *Sistemi politici birmani. La struttura sociale dei Kachin*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2011.

LEACH, E. (1961), *Nuove vie dell'antropologia*. Tr. it. il Saggiatore, Milano 1973.

LEACH, E. (1976), *Cultura e comunicazione: la logica della connessione simbolica. Un'introduzione all'uso dell'analisi strutturale nell'antropologia sociale*. Tr. it. FrancoAngeli, Milano 1981.

LEACH, E. (2011), "Kingship and divinity: The unpublished Frazer Lecture, Oxford, 28 October 1982". In *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1, pp. 279-293.

LEHMAN, F.K. (1967), "Burma: Kayah societies as a function of the Shan-Burma-Karen context". In STEWARD, J.H. (a cura di), *Contemporary*

Change in Traditional Societies, vol. II: *Asian Rural Societies*. University of Illinois Press, Urbana, pp. 1-104.
LEJAMBLE, G. (1972), "Les fondements du pouvoir royal en Imerina". In *Bulletin du Madagascar*, 311, pp. 349-367.
LEVI, D. (1944), "The novel of Ninus and Semiramis". In *Proceedings of the American Philosophical Society*, 87 (5), pp. 420-428.
LEVI, J. (1977), "Le mythe de l'âge d'or et les théories de l'évolution en Chine ancienne". In *L'Homme*, 17 (1), pp. 73-103.
LÉVI-STRAUSS, C. (1952), *Razza e storia. Razza e cultura*. Tr. it. Einaudi, Torino 2002.
LÉVI-STRAUSS, C. (1964), *L'uomo nudo: Mitologica 4*. Tr. it. il Saggiatore, Milano 1983.
LÉVI-STRAUSS, C. (1966), *Il pensiero selvaggio*. Tr. it. il Saggiatore, Milano 1964.
LÉVI-STRAUSS, C. (1971), "Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins". In BEIDELMAN, T.O. (a cura di), *The Translations of Culture: Essays for E.E. Evans-Pritchard*, Tavistock, London, pp. 161-178.
LÉVI-STRAUSS, C. (1991), *Storia di Lince. Il mito dei gemelli e le radici etiche del dualismo amerindiano*. Tr. it. Einaudi, Torino 1993.
LIEBERMAN, V. (2003), *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c.800-1830*, vol. 1: *Integration on the Mainland*. Cambridge University Press, Cambridge.
LIENHARDT, R.G. (1952), "The Shilluk of the Upper Nile". In FORDE, D. (a cura di), *African Worlds*. Oxford University Press, Oxford, pp. 138-163.
LIENHARDT, R.G. (1953), "Nilotic kings and their mothers' kin". In *Africa*, 25 (1), pp. 29-42.
LIENHARDT, R.G. (1961), *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Clarendon Press, Oxford.
LIENHARDT, R.G. (1979), "Getting your own back: Themes in Nilotic myth". In BEATTIE, J.H.M., LIENHARDT, R.G. (a cura di), *Studies in Social Anthropology*. Clarendon Press, Oxford, pp. 213-237.
LINCOLN, B. (2007), *Religion, Empire, and Torture: The Case of Achaemenian Persia, With a Postscript on Abu Ghraib*. University of Chicago Press, Chicago.
LIVERANI, M. (1993) (a cura di), *Akkad, the First World Empire: Structure, Ideology, Traditions*. Sargon, Padova.
LLEWELLYN, K.M., ADAMSON HOEBEL, E. (1941), *The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*. University of Oklahoma Press, Norman.
LOEB, E.M. (1926), "Pomo folkways". In *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 19, pp. 149-405.
LOEB, E.M. (1931), "The religious organizations of north-central California and Tierra del Fuego". In *American Anthropologist* (NS), 33 (4), pp. 517-556.
LOEB, E.M. (1932), "The Western Kuksu Cult". In *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 31 (1), pp. 1-137.

LOEB, E.M. (1933), "The Eastern Kuksu Cult". In *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 33 (2), pp. 139-231.

LOMBARD, J. (1965), *Structures de type "feodal" en Afrique noire: Étude des dynamismes internes et des relations sociales chez les Bariba du Dahomey*. Mouton, Paris.

LOMMEL, A. [1952] (1997), *The Unambal: A Tribe in Northwest Australia*. Takarakka Nowam Kas Publications, Carnarvon Gorge, Queensland.

LORENZ, K.G. (1997), "A re-examination of Natchez sociopolitical complexity: A view from the grand village and beyond". In *Southeastern Archaeology*, 16 (2), pp. 97-112.

LORENZ, K.G. (2000), "The Natchez of Southwest Mississippi". In MCEWAN, B.G. (a cura di), *Indians of the Greater South East: Historical Archaeology and Ethnohistory*. University Press of Florida, Gainesville, pp. 142-177.

LOVEJOY, A.O., BOAS, G. (1935), *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.

LOWIE, R.H. (1909), *The Assiniboine*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, IV. The Trustees, New York.

LOWIE, R.H. (1917), *Notes on the Social Organization and Customs of the Mandan, Hidatsa and Crow Indians*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, XXI (2). The Trustees, New York.

LOWIE, R.H. (1927), *The Origin of the State*. Harcourt, Brace & Company, New York.

LOWIE, R.H. (1948a), *Social Organization*. Rinehart, New York.

LOWIE, R.H. (1948b), "Some aspects of political organization among the American aborigines". In *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 78 (1/2), pp. 11-24.

MACGAFFEY, W. (1970), *Custom and Government in Lower Congo*. University of California Press, Berkeley.

MACGAFFEY, W. (1974), "Oral tradition in Central Africa". In *International Journal of African Historical Studies*, 7, pp. 417-426.

MACGAFFEY, W. (1976), "African history, anthropology, and the rationality of natives". In *History in Africa*, 5, pp. 101-120.

MACGAFFEY, W. (1981), "African ideology and belief: A survey". In *African Studies Review*, 24, pp. 227-274.

MACGAFFEY, W. (1986), *Religion and Society in Central Africa*. University of Chicago Press, Chicago.

MACGAFFEY, W. (2000), *Kongo Political Culture: The Conceptual Challenge of the Particular*. Indiana University Press, Bloomington.

MACGAFFEY, W. (2003), "Crossing the river: Myth and movement in Central Africa". International Symposium, *Angola on the Move: Transport Routes, Communication, and History*, 24-26 settembre, Berlin. https://www.zmo.de/angola/Papers/MacGaffey_(29-03-04).pdf.

MACGAFFEY, W. (2005), "Changing representations in Central African history". In *Journal of African History*, 2, pp. 189-207.

MACLEOD, W.C. (1924), "Natchez political evolution". In *American Anthropologist*, 26, pp. 201-229.
MACLEOD, W.C. (1933), "Mortuary and sacrificial anthropophagy on the Northwest coast of North America and its culture-historical sources". In *Journal de la Société des américanistes* (NS), 25 (2), pp. 335-366.
MACLEOD, W.C. (1937), "Police and punishment among Native Americans of the Plains". In *Journal of Criminal Law and Criminology*, 28 (2), pp. 181-201.
MAIR, L. (1934), *An African People in the Twentieth Century*. G. Routledge & Sons, London.
MAIR, L. (1977), *Regni africani*. Tr. it. Feltrinelli, Milano 1981.
MAKARIUS, L. (1970), "Ritual clowns and symbolical behavior". In *Diogenes*, 69, pp. 45-73.
MALEK, J. (2000), "Old Kingdom rulers as 'local saints' in the Memphite area during the Middle Kingdom". In BÁRTA, M., KREJČÍ, J. (a cura di), *Abusir and Saqqara in the Year 2000*. Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute, Prague, pp. 241-258.
MALINOWSKI, B. (1948), *Magia, scienza e religione; e Baloma. Gli spiriti dei morti nelle isole Trobriand*. Tr. it. Newton Compton, Roma 1976.
MALKIN, I. (1998), *I ritorni di Odisseo. Colonizzazione e identità etnica nella Grecia antica*. Tr. it. Carocci, Roma 2004.
MARSDEN, W. (1811), *The History of Sumatra*. J. McCreery, London.
MARTIN, P. (1972), *The External Trade of the Loango Coast, 1576-1870*. Oxford University Press, Oxford.
MASON, C. (1964), "Natchez class structure". In *Ethnohistory*, 11 (2), pp. 120-133.
MATHEWS, A.B. (1950), "The Kisra legend". In *African Studies*, 9 (3), pp. 144-147.
MATTHEWS, T.T. (1881), *Notes of Nine Years' Mission Work in the Province of Vonizongo, North West Madagascar*. Hodder & Stoughton, London.
MAUSS, M. (1924), *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Tr. it. Einaudi, Torino 2002.
MAYEUR, N. [1777] (1913), "Voyage dans le Sud et dans l'intérieure des terres et paticulièrement au pays d'Hancove (janvier à décembre 1777)". In *Bulletin de l'Académie Malgache*, 12 (1), pp. 139-176.
MAYEUR, N. [1793] (1913), "Voyage au pays d'Ancove (1785)". In *Bulletin de l'Académie Malgache*, 12 (2), pp. 14-49.
MBEMBE, A. (1992), "The banality of power and the aesthetics of vulgarity in the postcolony". In *Public Culture*, 4 (2), pp. 1-30.
MEEK, C.K. (1931), *A Sudanese Kingdom: An Ethnographical Study of the Jukun Peoples of Nigeria*. Kegan Paul, London.
MEGGITT, M.J. (1965), "The Mae Enga of the Western Highlands". In LAWRENCE, P., MEGGITT, M.J. (a cura di), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia: Some Religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*, Oxford University Press, Melbourne, pp. 105-131.

MERCER, P. (1971), "Shilluk trade and politics from the mid-seventeenth century to 1861". In *Journal of African History*, 12 (3), pp. 407-426.
MERKUR, D. (1991), *Powers Which We Do Not Know: Gods and Spirits of the Inuit*. University of Idaho Press, Moscow.
MILNE, G. (2015), *Natchez Country: Indians, Colonists, and Landscapes of Race in French Louisiana*. University of Georgia Press, Athens.
MOGENSON, H. (2002), "The resilience of Juok: Confronting suffering in Eastern Uganda". In *Africa*, 72 (2), pp. 420-436.
MOLET, L. (1976), "Conception, naissance et circoncision à Madagascar". In *L'Homme*, 16 (1), pp. 33-64.
MOORE, J.D. (2004), "The social basis of sacred spaces in the Prehispanic Andes: Ritual landscapes of the dead in Chimú and Inka societies". In *Journal of Archaeological Method and Theory*, 11 (1), pp. 83-124.
MORGAN, L.H. (1851), *League of the Ho-dé-no-sau-nee, or Iroquois*. Rochester, New York.
MORLAND-SIMPSON, H.F. (1888), "Ethnographical museums". In *Archaeological Review*, 2 (2), pp. 73-90.
MORRIS, E.F. (2007), "Sacrifice for the state: First Dynasty royal funerals and the rites at Macramallah's rectangle". In LANERI, N. (a cura di), *Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*. Oriental Institute Seminars 3. Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, pp. 15-38.
MORRIS, E.F. (2014), "(Un)dying loyalty: Meditations on retainer sacrifice in ancient Egypt and elsewhere". In CAMPBELL, R. (a cura di), *Violence and Civilization: Studies of Social Violence in History and Prehistory*. Oxbow, Oxford, pp. 61-93.
MOTOLINIA (TORIBIO DE BENAVENTE) (1951), *Motolinia's History of the Indians of New Spain*. Traduzione inglese di Francis Borgia Steck. Academy of American Franciscan History, Washington (DC).
MUHS, B. (2016), *The Ancient Egyptian Economy: 3000-30 BCE*. Cambridge University Press, Cambridge.
MULLER, J.C. (1980), *Le Roi bouc émissaire: Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria Centrale*. L'Harmattan, Paris.
MULLER, J.C. (1981), "Divine kingship in chiefdoms and states: A single ideological model". In CLAESSEN, H.J.M., SKALNÍK, P. (a cura di), *The study of the state*. Mouton, The Hague, pp. 239-250.
MULLER, J.C. (1990), "Transgression, rites de rajeunissement et mort culturelle chez les Jukun et les Rukuba (Nigeria Central)". In DE HEUSCH, L. (a cura di), *Systèmes de pensée en Afrique noire*, vol. 10: *Chefs et rois sacrés*. École Pratique des Hautes Études, Paris, pp. 49-67.
MUMFORD, L. (1967), *Il mito della macchina*. Tr. it. il Saggiatore, Milano 2011.
MUNN, N. (1986), *Walbiri ethnography: Graphic representation and cultural symbolism in a Central Australian society*. University of Chicago Press, Chicago.
MUNRO, P. (1918), "Installation of the reth of the Chol (King of the Shilluks)". In SELIGMAN, C.G., SELIGMAN, B.Z. (a cura di), *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*. Routledge, London, pp. 541-547.

MYERS, F.R. (1986), *Pintup Country, Pintup Self: Sentiment, Place, and Politics Among Western Desert Aborigines*. Smithsonian Institution Press, Washington (DC).

NADEL, S.F. (1935), "The king's hangman: A judicial organization in Central Nigeria". In *Man*, 35, pp. 129-132.

NADEL, S.F. (1942), *A Black Byzantium: The Kingdom of Nupe in Nigeria*. Oxford University Press, London.

NAKANO GLENN, E. (2012), *Forced to Care: Coercion and Caregiving in America*. Harvard University Press, Cambridge (MA).

NECIPOĞLU, G. (1991), *Architecture, Ceremonial, and Power: The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. MIT Press, Cambridge (MA).

NEEDHAM, J. (1954), *Scienza e società in Cina*. Tr. it. il Mulino, Bologna 1973.

NEUMANN, C.K. (2006), "Political and diplomatic developments". In FAROQHI, S.N. (a cura di), *Cambridge History of Turkey*, vol. III: *The Later Ottoman Empire, 1603-1839*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 44-67.

NEWMAN, P. (1965), *Knowing the Gururumba*. Holt, Reinhart & Winston, New York.

NICHOLS, A. (2008), "The complete fragments of Ctesias of Cnidus: Translation and commentary with an introduction". Tesi di dottorato, University of Florida.

NICHOLSON, H.B. (2001), *Topiltzin Quetzalcoatl: The Once and Future Lord of the Toltecs*. University Press of Colorado, Boulder.

NIMUENDAJU, C. [1939] (1967), *The Apinaye*. Anthropological Publications, Oosterhout.

NISBET, R. (1980), *A History of the Idea of Progress*. Basic Books, New York.

NORBECK, E. (1961), *Religion in Primitive Society*. Harper & Row, New York.

NYABA, P.A. (2006), "The Chollo predicament: The Threat of Physical Extermination and Cultural Extinction of a People". Nairobi: Larjour Consultancy. http://sudaneseonline.com/board/1/msg/THE-CHOLLO-PREDICAMENT-1023007079.html.

OAKLEY, F. (2006), *Kingship: The Politics of Enchantment*. Blackwell, London.

OAKLEY, F. (2010), *Empty Bottles of Gentilism: Kingship and the Divine in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Yale University Press, New Haven.

OBAYEMI, A.M. (1992), "The Yoruba- and Edo-speaking peoples and their neighbours". In AJAYI, J.F.A., CROWDER, M. (a cura di), *History of Africa*, vol. 1. Longman, Harlow, pp. 250-322.

OBERG, K. (1940), "The kingdom of Ankole in Uganda". In FORTES, M., EVANS-PRITCHARD, E.E. (a cura di), *African Political Systems*. Oxford University Press, London, pp. 121-164.

OGOT, B.A. (1961), "The concept of *juok*". In *African Studies*, 20, pp. 134-140.

OGOT, B.A. (1964), "Kingship and statelessness among the Nilotes". In VANSINA, J., MAUNY, R., THOMAS, L.V. (a cura di), *The Historian in Tropical Africa*. Oxford University Press, London, pp. 294-299.

OKPEWHO, I. (1998), *Once Upon a Kingdom: Myth, Hegemony, and Identity*. Indiana University Press, Bloomington.

OLIVER, L.S.P. (1866), *Among the Malagasy: Sketches in the Provinces of Tamatave, Betanimena, and Ankova*. Day & Son, London.

OLIVER, R. (1955), "The traditional histories of Buganda, Bunyoro, and Nkole". In *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS), 85, pp. 111-117.

OOSTEN, J.G. (1976), *The Theoretical Structure of the Religion of the Netsilik and Iglulik*. Rijksuniversiteit te Groningen, Groningen.

OPLER, M.E. (1938), "The sacred clowns of the Chiricahua and Mescalero Indians". In *El Palacio*, 44, pp. 75-79.

OTTINO, P. (1983), "Les Andriambahoaka malgaches et l'héritage indonésien". In RAISON-JOURDE, F. (a cura di), *Les Souverains de Madagascar*, Françoise Karthala, Paris, pp. 71-96.

OTTINO, P. (1986), *L'Étrangère intime: Essai d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar*. Éditions des Archives Contemporaines, Paris.

OTTINO, P. (1993), "The mythology of the Highlands of Madagascar and the political cycle of the Andriambahoaka". In BONNEFOY, Y., DONIGER, W. (a cura di), *Mythologies*, vol. 2: *Asian Mythologies*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 961-976.

OVERING, J. (1983-1984), "Elementary structures of reciprocity: A comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazonian socio-political thought". In *Anthropologica*, 59-62, pp. 331-348.

OVERING, J. (1989), "The aesthetics of production: The sense of community among the Cubeo and Piaroa". In *Dialectical Anthropology*, 14, pp. 159-175.

OYLER, D.S. (1918a), "Nikawng and the Shilluk migration". In *Sudan Notes and Records*, 1, pp. 107-115.

OYLER, D.S. (1918b), "Nikawng's place in the Shilluk religion". In *Sudan Notes and Records*, 1, pp. 283-301.

OYLER, D.S. (1919), "The Shilluk's belief in the Evil Eye". In *Sudan Notes and Records*, 2, pp. 122-137.

OYLER, D.S. (1920a), "The Shilluk peace ceremony". In *Sudan Notes and Records*, 3, pp. 296-299.

OYLER, D.S. (1920b), "The Shilluk's belief in the good medicine man". In *Sudan Notes and Records*, 3, pp. 110-116.

OYLER, D.S. (1926), "Shilluk notes". In *Sudan Notes and Records*, 9, pp. 57-68.

PACKARD, R.M. (1981), *Chiefship and Cosmology: An Historical Study of Political Competition*. Indiana University Press, Bloomington.

PAGELS, E. (1988), *Adamo, Eva e il serpente*. Tr. it. Mondadori, Milano 1990.

PAIVA MANSO, VISCONDE DE (1877), *Historia de Congo*. Typographie di Academia, Lisbon.

PARK, G. (1990), "Making sense of religion by direct observation: An application of frame analysis". In RIGGINS, S.H. (a cura di), *Beyond Goffman: Studies on Communication, Institution, and Social Interaction*. Mouton de Gruyter, Berlin, pp. 235-276.

PARKER PEARSON, M. (1999), *The Archaeology of Death and Burial*. Texas A & M University Anthropology Series 3. Texas A & M University Press, College Station.

PARSONS, E.C. (1929), *The social organization of the Tewa of New Mexico*. American Anthropological Association, Menasha (WI).

PARSONS, E.C. (1933), "Some Aztec and Pueblo parallels". In *American Anthropologist* (NS), 35 (4), pp. 611-631.

PARSONS, E.C. (1939), *Pueblo Indian Religion*, vol. 1. University of Chicago Press, Chicago.

PARSONS, E.C., BIELS, R.L. (1939), "The sacred clowns of the Pueblo and Mayo-Yaqui Indians". In *American Anthropologist* (NS), 36 (4), pp. 491-514.

PAUL, A. (1952), "The Mar of the Shilluk". In *Sudan Notes and Records*, 33, pp. 165-166.

PEARSE, J. (1899), "Women in Madagascar: Their social position, employments and influence". In *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, 23, pp. 262-276.

PEETZ, E. (1951a), "Report of a visit to the shrine of Andriantsihanika". In *Folklore*, 42, pp. 456-458.

PEETZ, E. (1951b), "A visit to Andrianambodilova, Ambohimiarina, Tananarive, on 1st Alakaosy". In *Folklore*, 42, pp. 453-456.

PEIRCE, L. (1993), *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. Oxford University Press, Oxford.

PELLIOT, P. (1903), "Le Founan". In *Bulletin de L'École Francaise de L'Exteme Orient*, 3, pp. 248-303.

PEMBERTON, J. III, AFOLAYAU, F.J. (1996), *Yoruba Sacred Kingship*. Smithsonian Institution Press, Washington (DC).

PEREGRINE, P.N. (1996), "Introduction: World systems theory and archaeology". In PEREGRINE, P.N., FEINMAN, G.M. (a cura di), *Pre-Columbian world systems*, Prehistory Press, Madison (WI), pp. 1-10.

PETRI, H. (1954), *The Dying World in Northwest Australia*. Hesperian Press Carlisle, Western Australia.

PIANKOFF, A. (1968), *The Pyramid of Unas*. Egyptian Religious Texts and Representations 5. Bollingen Series XL. Princeton University Press, Princeton (NJ).

PIGAFETTA, F. (1591), *A Report on the Kingdom of Congo and the Surrounding Countries, Drawn on the Writings and Discoveries of the Portuguese, Duarte Lopez*. John Murray, London.

POLLOCK, S. (2009), *The Language of the Gods in the World of Men: Sanksrit, Culture, and Power in Premodern India*. University of California Press, Berkeley.

POWERS, S. (1877), *Tribes of California*. University of California Press, Berkeley.

PREAUX, J.G. (1962), "La sacralité du pouvoir royal à Rome". In DE HEUSCH, L. (a cura di), *Le pouvoir et la sacré*, *Annales du Centre d'Étude des Religions*, 1, pp. 103-121.

PROU, M. (1987), *Malagasy "Un pas de plus": Vers l'histoire du "Royaume de Madagascar" au XIXE siècle*, vol. I. L'Harmattan, Paris.

PROVINSE, J.H. (1937), "The underlying sanctions of Plains Indian Culture". In EGGAN, F. (a cura di), *Social Anthropology of North American Tribes*. University of Chicago Press, Chicago, pp. 341-376.

PRYTZ-JOHANSEN, J. (1954), *The Maori and His Religion in Its Non-Ritualistic Aspects*. I Kommission Hos, Ejnar Munksgaard, Copenhagen.

PUETT, M.J. (2001), *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford University Press, Stanford.

PUETT, M.J. (2002), *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Harvard University Press, Cambridge (MA).

PUETT, M.J. (2012), "Human and divine kingship in early China: Comparative perspectives". In BRISCH, N. (a cura di), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Oriental Institute Seminars no. 4. The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, pp. 207-220.

PUETT, M.J. (2013), "Economies of ghosts, gods, and goods: The history and anthropology of Chinese temple networks". In AULINO, F., GOHEEN, M., TAMBIAH, S.J. (a cura di), *Radical Egalitarianism: Local Realities, Global Relations*. Fordham University Press, New York, pp. 91-100.

PUMPHREY, M.E.C. (1936), "Shilluk 'royal' language conventions". In *Sudan Notes and Records*, 20, pp. 319-321.

PUMPHREY, M.E.C. (1941), "The Shilluk tribe". In *Sudan Notes and Records*, 24, pp. 1-46.

QUIGLEY, D. (1993), *The Interpretation of Caste*. Clarendon Press, Oxford.

QUIGLEY, D. (2000), "Scapegoats: The killing of kings and ordinary people". In *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS), 6 (2), pp. 237-254.

QUIGLEY, D. (2005), "Introduction: The character of kingship". In QUIGLEY, D. (a cura di), *The character of kingship*. Berg, Oxford, pp. 1-23.

QUIMBY, G. (1946), "Natchez social structure as an instrument of assimiliation". In *American Anthropologist*, 48, pp. 134-136.

RABESON, J. (1948), *Tantaran'ny Tsimiamboholahy: Ahitana ny vako-drazana famongatra, izay misy ny levenam-bola fitadidy*. Imprimerie Tananarivienne, Antananarivo.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1926), "The Rainbow Serpent myth in South-east Australia". In *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 56, pp. 19-25.

RADIMILAHY, C., ANDRIAMAMPIANINA, S., BLANCHY, S., RAKOTOARISOA, J.A., RAZAFIMAHAZO, S. (2006), "Lieux de culte autochtone à Antananarivo". In BLANCHY, S., RAKOTOARISOA, J.-A., BEAUJARD, P., RADIMILAHY, C. (a cura di), *Les dieux au service du people*. Karthala, Paris, pp. 143-191.

RADIN, P. (1914), "Religion of the North American Indians". In *Journal of American Folklore*, 27, pp. 355-373.

RAFAMANTANANTSOA-ZAFIMAHERY, G.M. (1966), "La conseil du roi dans l'ancien organisation du royaume de l'Imerina". In *Bulletin de l'Académie Malgache*, 44, pp. 137-145.

RAISON, J.-P. (1972), "Utilisation du sol et organisation de l'espace en Imerina ancienne". In *Terre Malgache = Tony Malagasy*, 13, pp. 97-121.

RAISON, J.-P. (1984), *Les Hautes Terres de Madagascar et leurs confins occidentaux: Enracinement et mobilité des sociétés rurales*. 2 voll. Karthala, Paris.

RAISON-JOURDE, F. (1976), "Les Ramanenjana: Une mise en cause populaire du christianisme en Imerina, 1863". In *Asie du sud-est et le monde insulindien*, VII (II-III), pp. 271-293.

RAISON-JOURDE, F. (1983a), "De la restauration des talismans royaux au baptême de 1869 en Imerina". In RAISON-JOURDE, F. (a cura di), *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses resurgences contemporaines*. Karthala, Paris, pp. 337-369.

RAISON-JOURDE, F. (1983b), "Introduction". In RAISON-JOURDE, F. (a cura di), *Les Souverains de Madagascar: L'histoire royale et ses resurgences contemporaines*. Karthala, Paris, pp. 7-68.

RAISON-JOURDE, F. (1983c) (a cura di), *Les Souverains de Madagascar: L'histoire royale et ses resurgences contemporaines*, Karthala, Paris.

RAISON-JOURDE, F. (1991), *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXe siècle: Invention d'une identité chrétienne et construction de l'Etat (1780-1880)*. Karthala, Paris.

RAJEMISA-RAOLISON, R. (1985), *Rakibolana Malagasy*. Ambozatany, Fianarantsoa.

RAKOTOMALALA (2011), *A Migration from Indonesia to Madagascar: Arya Damar Alias Andriantomara*. Alasora.

RAKOTOMANOLO, S. (1981), *Ny foko manendy*. Monastera Ambohimanjakarano, Mahitsy.

RALAIMIHOATRA, É. (1969), *Histoire de Madagascar*. Hachette, Antananarivo.

RALAIMIHOATRA, G. (1973), "Les premiers rois d'Imerina et la tradition Vazimba". In *Bulletin de l'Académie Malgache*, 50 (2), pp. 25-32.

RALAIMIHOATRA, G. (1974), "Généalogue des anciens rois Vazimba et Merina (du quatorziéme siècle au milieu du dix-septième siècle)". In *Bulletin de l'Académie Malgache*, 51 (1), pp. 47-53.

RALIBERA, D. (1977), "Recherche sur la conversion de Ranavalona II". In *Omaly sy Anio*, 5, pp. 302-312.

RAMILISON, E. (1952), *Ny loharanon'ny andriana Nanjaka teto Imerina: Andriantomaro-Andriamamilaza*. 2 voll. Imprimerie Ankehitriny, Ambatomitsangana.

RAMIREZ, J.F. (1903), *Histoire de l'origine des Indiens qui habitent la Nouvelle Espagne selon leurs traditions*. Leroux, Paris.

RANDLES, W.G.L. (1968), *L'antico regno del Congo*. Tr. it. Jaca Book, Milano 1979.

RANDRIAMAROSATA, P. (1959), *Tantaran'Ambohitrimanjaka sy fiakarana.* Imprimerie Mami, Antananarivo.

RANDRIANJA, S., ELLIS, S. (2009), *Madagascar: A Short History.* Hurst, London.

RAOMBANA (1980), *Histoires 1: La haute époque Merina, de la legende à l'histoire (des origines à 1870).* A cura di Simon Ayache. Ambozontany, Fianarantsoa.

RAOMBANA (1994), *Histoires 2: Vers l'unification de l'île et la civilization nouvelle (1810-1828).* A cura di Simon Ayache. Ambozontany, Antananarivo.

RAOMBANA (N.d.), *Annales.* Manoscritto conservato negli archivi della Académie Malgache, Antananarivo.

RAPPAPORT, R.A. (1967), *Maiali per gli antenati. Il rituale nell'ecologia di un popolo della Nuova Guinea.* Tr. it. FrancoAngeli, Milano 1980.

RASAMIMANANA, D.J., RAZAFINDRAZAKA, L. (1909), *Fanasoavana ny tantaran' ny Malagasy: Ny andriantompokoindrindra: Araka ny filazana nangonin' i D.J. Rasamimanana sy L. Razafindrazaka.* Ambohimalaza.

RASAMUEL, D. (2007), *Fanongoavana: Une capitale princière malgache du XIVe siècle.* Arguments, Antananarivo.

RASAMUEL, M. (1947), *Ny tabataba eto Andrefan'ankaratra sy ny Zanak'antitra.* Trano Printy FJKM Imarivolanitra, Antananarivo.

RASAMUEL, M. (1948), *Ny menalamba tao Andrefan'Ankaratra 1895 sy 1896 sy ny Zanak'Antitra.* 3 voll. Imprimerie Soarano, Antananarivo.

RASMUSSEN, K. (1930), *Intellectual culture of the Hudson Bay Eskimos.* Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-1922, vol. VII. Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, Copenhagen.

RASMUSSEN, K. (1931), *The Netsilik Eskimos: Social life and material culture.* Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-1922, vol. VIII. Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, Copenhagen.

RATSIMBA, A. (N.d.), *Tantaran'ny Zanak'Andrianetivola.* Quaderno di famiglia, Arivonimamo.

RATTRAY, R.S. (1932), *The Tribes of the Ashanti Hinterland.* 2 voll. Clarendon Press, Oxford.

RAVENSTEIN, E.G. (1901) (a cura di), *The Strange Adventures of Andrew Battell of Leigh in Angola and Adjoining Regions.* The Haklyut Society, London.

RAY, B.C. (1991), *Myth, Ritual and Kingship in Buganda.* Oxford University Press, New York.

RAZAFIARISON, A.A. (2014), *Apports des traditions dans les successions royales Merina.* Harmattan, Paris.

RAZAFINTSALAMA, A. (1981), *Les Tsimahafotsy d'Ambohimanga: Organisation familiale et sociale en Imerina (Madagascar).* SELAF, Paris.

REEFE, T.Q. (1981), *The Rainbow and the Kings: A History of the Luba Empire to 1891.* University of California Press, Berkeley.

RÉGNON, H. DE (1863), *Madagascar et le roi Radama II.* Toinon, Paris.

RENEL, C. (1910), *Contes de Madagascar.* E. Leroux, Paris.

RENEL, C. (1915), "Les amulettes malgaches: Ody et sampy". In *Bulletin de l'Académie Malgache* (NS), 2, pp. 31-279.
RENEL, C. (1920), "Ancêtres et dieux". In *Bulletin de l'Académie Malgache* (NS), 5, pp. 1-261.
RIAD, M. (1953), "Some observations of a fieldtrip among the Shilluk". In *Wiener Volkerkundliche Mitteilungen*, 3, pp. 70-78.
RIAD, M. (1959), "The divine kingship of the Shilluk and its origin". In *Archiv für Völkerkunde*, 14, pp. 141-284.
RICE, M. (2003), *Egypt's Making: The Origins of Ancient Egypt, 4000 BC-2000 BC*. Routledge, London.
RICHARDS, A.I. (1940), "The political system of the Bemba tribe: North-Eastern Rhodesia". In FORTES, M., EVANS-PRITCHARD, E.E. (a cura di), *African political systems.* Oxford University Press, London, pp. 83-120.
RICHARDS, A.I. (1960), "The interlacustrine Bantu: General characteristics". In RICHARDS, A.I. (a cura di), *East African Chiefs: A Study of Political Development in Some Uganda and Tanganyika Tribes*. Praeger, New York, pp. 27-40.
RICHARDS, A.I. (1961), *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe*. Oxford University Press, London.
RICHARDS, A.I. (1964), "Authority patterns in traditional Buganda". In FALLERS, L. (a cura di), *The King's Men*. Oxford University Press, London, pp. 256-293.
RICHARDS, A.I. (1968), "Keeping the king divine". In *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, pp. 23-35.
RICHARDS, A.I. (1969), "General characteristics". In RICHARDS, A.I. (a cura di), *East African Chiefs: A Study of Political Development in Some Uganda and Tanganyika Tribes*. Praeger, New York, pp. 27-40.
RICHARDSON, J. (1885), *A New Malagasy-English Dictionary*. London Missionary Society, Antananarivo.
ROBBINS, J. (1995), "Dispossessing the spirits: Christian transformations of desire and ecology among the Urapmin of Papua New Guinea". In *Ethnology*, 34, pp. 211-224.
ROBBINS, J. (1999), "This is our money: Modernism, regionalism, and dual currency in Urapmin". In AKINS, D., ROBBINS, J. (a cura di), *Money and Modernity: State and Local Currencies in Contemporary Melanesia*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, pp. 82-102.
ROBBINS, J. (2004), *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in Papua New Guinea Society.* University of California Press, Berkeley.
ROBERTS, A. (1968) (a cura di), *Tanzania before 1900.* East African Publishing House, Nairobi.
ROCK, J. (1947), *The Ancient Na-Khu Kingdom of Southwest China.* 2 voll. Harvard Yenching Institute Monograph 8-9. Harvard University Press, Cambridge (MA).
ROSCOE, J. (1911), *The Baganda: An Account of Their Native Customs and Beliefs*. Macmillan, London.
ROSCOE, J. (1915), *The Northern Bantu.* Cambridge University Press, Cambridge.

ROSCOE, J. (1923a), *The Bakitara of Bunyoro*. Cambridge University Press, Cambridge.
ROSCOE, J. (1923b), *The Banyankole*. Cambridge University Press, Cambridge.
ROSCOE, J. (1933), *The Bakitara or Bunyoro*. Cambridge University Press, Cambridge.
ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M. (1998), *History of the Inca Realm*. Cambridge University Press, Cambridge.
ROTH, H.L. (1903), *Great Benin: Its Customs, Art, and Horrors*. H. King and Sons, Halifax.
ROUSSEAU, J.J. (1762), *Il contratto sociale*. Tr. it. Rizzoli, Milano 2017.
ROUX, G. (1992), "Sémiramis la reine mystérieuse d'Orient". In BOTTÉRO, J. (a cura di), *Initiation à l'Orient ancien: De Sumer à la Bible*. Série Histoire 170. Éditions du Seuil, Paris, pp. 194-203.
ROUX, G. (2001), "Semiramis: The builder of Babylon". In BOTTÉRO, J. (a cura di), *Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. Traduzione inglese di Andrea Nevill. Johns Hopkins University Press, Baltimore, pp.141-161.
ROWE, J.H. (1967), "What kind of a settlement was Inca Cuzco?". In *Ñawpa Pacha*, 5, pp. 59-76.
ROWLANDS, M. (1993), "The good and bad death: Ritual killing and historical transformation in a West African kingdom". In *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, 39, pp. 291-301.
RUTHERFORD, D. (1998), "Love, violence, and foreign wealth: Knowledge and history in Biak, Irian Jaya". In *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS), 4, pp. 258-281.
RUTHERFORD, D. (2003), *Raiding the Land of the Foreigners*. Princeton University Press, Princeton (NJ).
RUUD, J. (1960), *Taboo: A Study of Malagasy Beliefs and Customs*. Humanities Press, New York.
RYDER, A.F.C. (1969), *Benin and the Europeans, 1485-1897*. Longman, London.
SAHAGÚN, B. DE (1953-1982), *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, 12 voll. Traduzione inglese di A.J.O. Anderson e C.E. Dibble. School of American Research Monograph 14. School of American Research and University of Utah Press, Salt Lake City.
SAHLINS, M. (1958), *Social Stratification in Polynesia*. University of Washington Press, Seattle.
SAHLINS, M. (1981a), *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Island Kingdom*. University of Michigan Press, Ann Arbor.
SAHLINS, M. (1981b), "The stranger-king or Dumézil among the Fijians". In *Journal of Pacific History*, 16, pp. 107-132.
SAHLINS, M. (1983a), "Other times, other customs: The anthropology of history". In *American Anthropologist*, 85 (5), pp. 517-544.
SAHLINS, M. (1983b), "Raw women, cooked men, and other 'great things' of the Fijian Islands". In BROWN, P., TUZIN, D. (a cura di), *The Ethno-*

graphy of Cannibalism. Society for Psychological Anthropology, Washington (DC), pp. 72-93.
SAHLINS, M. (1985), *Isole di storia: società e mito nei mari del Sud.* Tr. it. Einaudi, Torino 1986.
SAHLINS, M. (1992), *Anahulu: The Anthropology of History in the Kingdom of Hawai'i*, vol. 1: *Historical Ethnography.* University of Chicago Press, Chicago.
SAHLINS, M. (2008), "The stranger-king or, elementary forms of the politics of life". In *Indonesia and the Malay World*, 36, pp. 177-194.
SAHLINS, M. (2010), "The whole is a part: Intercultural politics of order and change". In OTTO, T., BUBANDT, N. (a cura di), *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology.* Wiley-Blackwell, Oxford, pp. 102-126.
SAHLINS, M. (2011a), "The alterity of power and vice versa, with reflections on stranger-kings and the real-politics of the marvelous". In MCELLIGOT, A. ET AL. (a cura di), *Power in History: From Medieval Ireland to the Post-Modern World.* Irish Academic Press, Dublin, pp. 283-308.
SAHLINS, M. (2011b), "Twin-born with greatness: The dual kingship of Sparta". In *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1, pp. 63-102.
SAHLINS, M. (2012a), "Alterity and autochthony: Austronesian cosmographies of the marvelous". In *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2, pp. 131-160.
SAHLINS, M. (2012b), *Aspettando Foucault, ancora.* Tr. it. Asterios, Trieste 2012.
SAHLINS, M. (2013), *La parentela: cos'è e cosa non è.* Tr. it. Elèuthera, Milano 2014.
SAHLINS, M. (2014), "Stranger-kings in general: The cosmo-logics of power". In ABRAMSON, A., HOLBRAAD, M. (a cura di), *Framing Cosmologies: The Anthropology of Worlds.* Manchester University Press, Manchester, pp. 137-163.
SANTOS-GRANERO, F. (1993), "From prisoner of the group to darling of the gods: An approach to the issue of power in South America". In *L'Homme*, XXXIII (2-4), pp. 213-230.
SATHER, C. (1996), "'All threads are white': Iban egalitarianism reconsidered". In FOX, J.J., SATHER, C. (a cura di), *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography.* Department of Anthropology, The Australian National University, Canberra, pp. 73-112.
SAVARON, C. (1912), "Notes sur le Farihin-dRangita (marais de Rangita), Nord d'Imerimanjaka". In *Bulletin de l'Académie Malgache* (NS), X, pp. 373-377.
SAVARON, C. (1928), "Contribution à l'histoire de l'Imerina". In *Bulletin de l'Académie Malgache* (NS), XI, pp. 61-81.
SAVARON, C. (1931), "Notes d'histoire malgache". In *Bulletin de l'Académie Malgache* (NS), XIV, pp. 55-73.
SAYCE, A. H. (1888), "The Legend of Semiramis". In *The English Historical Review*, 3 (9), pp. 104-113.

SCHAFER, E.H. (1963), *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics*. University of California Press, Berkeley.
SCHAFER, E.H. (1967), *The Vermillion Bird: T'ang Images of the South*. University of California Press, Berkeley.
SCHIEFFLIN, E.L. (2005), *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*. Seconda edizione. Palgrave, New York.
SCHMITT, C. (1922), *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Traduzione inglese di George Schwab. University of Chicago Press, Chicago 2005. Tr. it. parziale *Teologia politica 2. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*. Giuffrè, Milano 1992.
SCHNEPEL, B. (1986), "Five approaches to the theory of divine kingship and the kingship of the Shilluk of the Southern Sudan". Tesi di dottorato, Bodleian Library, Oxford.
SCHNEPEL, B. (1988), "Shilluk royal ceremonies of death and installation". In *Anthropos*, 83, pp. 433-452.
SCHNEPEL, B. (1990), "Shilluk kingship: Power struggles and the question of succession". In *Anthropos*, 85, pp. 105-124.
SCHNEPEL, B. (1991), "Continuity despite and through death: Regicide and royal shrines among the Shilluk of Southern Sudan". In *Africa*, 61 (1), pp. 40-70.
SCHNEPEL, B. (1995), *Twinned Beings: Kings and Effigies in Southern Sudan, East India and Renaissance France*. Institute for Advanced Studies in Social Anthropology, Göteborg.
SCHRAUWERS, A. (2004), "H(h)ouses, E(e)state and class: On the importance of capitals in central Sulawsi". In *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 160 (1), pp. 72-94.
SCHWARTZ, P.H. (1989), "'His Majesty the baby': Narcissism and royal authority". In *Political Theory*, 17 (2), pp. 266-290.
SCHWARTZ, P.H. (1990), "Rejoinder to Springborg". In *Political Theory*, 18 (4), pp. 686-689.
SCOTT, J.C. (2009), *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale University Press, New Haven (CT).
SCUBLA, L. (2002), "Hocart and the royal road to anthropological understanding". In *Social Anthropology*, 10 (3), pp. 359-376.
SCUBLA, L. (2003), "Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire". In *Revue du mauss*, 22, pp. 197-221.
SCUBLA, L. (2005), "Sacred king, sacrificial victim, surrogate victim or Frazer, Hocart, Girard". In QUIGLEY, D. (a cura di), *The Character of Kingship*. Berg, Oxford, pp. 38-62.
SELIGMAN, A., WELLER, R., PUETT, M., BENNETT, S. (2008), *Rito e modernità. I limiti della sincerità.* Tr. it. Armando, Roma 2011.
SELIGMAN, C.G. (1911), "The cult of Nyakang and the divine kings of the Shilluk". In *Fourth Report of the Wellcome Tropical Research Laboratories*, vol. B, General Science, pp. 216-238.
SELIGMAN, C.G. (1931), "The religion of the pagan tribes of the White Nile". In *Africa*, 4 (1), pp. 1-21.

SELIGMAN, C.G. (1934), *Egypt and Negro Africa: A Study in Divine Kingship*. The 1933 Frazer Lecture. Routledge, London.
SELIGMAN, C.G., SELIGMAN, B.Z. (1932), "The Shilluk". In SELIGMAN, C.G., SELIGMAN, B.Z. (a cura di), *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*. Routledge, London, pp. 37-105.
SIBREE, J. (1880), *Madagascar: The Great African Island*. Trübner & Co, London.
SIBREE, J. (1889), "The oratory, songs, legends, and folktales of the Malagasy Part II". In *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, 14, pp. 171-181.
SIBREE, J. (1896), *Madagascar Before the Conquest: The Island, the Country, and the People*. T. Fisher Unwin, London.
SIBREE, J. (1897), "The Malagasy custom of 'brotherhood by blood'". In *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, 21, pp. 1-6.
SIMMEL, G. (1908), *Lo straniero*. Tr. it. il Segnalibro, Torino 2006.
SIMONSE, S. (1992), *Kings of Disaster: Dualism, Centralism and the Scapegoat King in the Southeastern Sudan*. Brill, Leiden.
SIMONSE, S. (2005), "Tragedy, ritual and power in Nilotic regicide: The regicidal dramas of the Eastern Nilotes of Sudan in contemporary perspective". In QUIGLEY, D. (a cura di), *The Character of Kingship*. Berg, Oxford, pp. 67-100.
SKEAT, W.W. (1900), *Malay Magic*. Macmillan, London.
SKINNER, E.P. (1964), *The Mossi of the Upper Volta: The Political Development of a Sudanese People*. Stanford University Press, Stanford.
SLATER, P.E. (1968), *The Glory of Hera: Greek Mythology and the Greek Family*. Beacon Press, Boston.
SMITH, W. ROBERTSON (1887), "Ctesias and the Semiramis legend". In *The English Historical Review*, 2 (6), pp. 303-317.
SMITH, W. STEVENSON (1971), "Il Regno Antico in Egitto e l'inizio del Primo Periodo Intermedio". In EDWARDS, I.E.S., BADD, C.J., HAMMOND, N.G.L. (a cura di), *Preistoria e nascita delle civiltà in Oriente*. Tr. it. Garzanti, Milano 1974.
SOURY-LAVERGNE, DE LA DEVÉZE (PÈRES) (1911), "La fête de la circoncision en Imerina (Madagascar): Autrefois et aujourd'hui". In *Anthropos*, 7 (2), pp. 336-371.
SOURY-LAVERGNE, DE LA DEVÉZE (PÈRES) (1913), "La fête nationale du Fandroana en Imerina (Madagascar)". In *Anthropos*, 9 (2/3), pp. 306-324.
SOUSA MARTINS, R. DE (1999), "Mito e historia no noroeste de Angola". In *Arquipelago. Historia* (seconda serie), III, pp. 495-550.
SOUSTELLE, J. (1964), *Vita quotidiana degli Aztechi*. Tr. it. Mondadori, Milano 1992.
SOUTHALL, A. [1956] (2004), *Alur Society: A Study in Processes and Types of Domination*. International African Institute/LIT Verlag, Münster.
SOUTHALL, A. (1988), "The segmentary state in Africa and Asia". In *Comparative Studies in Society and History*, 30, pp. 52-82.

SOUTHALL, A. (1989), "Power, sanctity and symbolism in the political economy of the Nilotes". In ARENS, W., KARP, I. (a cura di), *Creativity of Power: Cosmology and Action in African Society*. Smithsonian Institution, Washington (DC), pp. 183-222.

SOUTHWOLD, M. (1967), "Was the kingdom sacred?". In *Muwazo*, I, pp. 17-23.

SPECK, F. (1977), *Naskapi: The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. University of Oklahoma Press, Norman.

SPENCER, R.F. (1959), *The North Alaskan Eskimo: A Study in Ecology and Society*. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 171. Government Printing Office, Washington (DC).

SPRINGBORG, P. (1990), "'His Majesty is a baby?': A critical response to Peter Hammond Schwartz". In *Political Theory*, 18 (4), pp. 673-685.

STALLYBRASS, P., WHITE, A. (1986), *The Politics and Poetics of Transgression*. Cornell University Press, Ithaca (NY).

STANDING, H.F. (1887a), *The Children of Madagascar*. Religious Tract Society, London.

STANDING, H.F. (1887b), "The tribal divisions of the Hova Malagasy". In *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, XI, pp. 354-358.

STANNER, W.E.H. (1959-1963), *On Aboriginal Religion*. Numero monografico di *Oceania*, 11, University of Sydney, Sidney.

STARKEY, D. (1977), "Representation through intimacy: A study in the symbolism of monarchy and court office in early modern England". In LEWIS, I. (a cura di), *Symbols and Sentiments: Cross-cultural Studies in Symbolism*. Academic Press, London, pp. 187-224.

STEVENS, P. (1975), "The Kisra legend and the distortion of historical tradition". In *Journal of African History*, 16 (2), pp. 185-200.

STEWARD, J.H. (1931), "The ceremonial buffoon of the American Indian". In *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters*, 14, pp. 187-207.

STEWART, M.H. (1993), *Borgu and Its Kingdoms: A Reconstruction of a Western Sudanese Polity*. Edwin Mellen Press, Lewiston (NY).

STONEMAN, R. (1995), "Oriental Motifs in the Alexander Romance". In *Antichthon,* 26, pp. 95-113.

STONEMAN, R. (2008), *Alexander the Great: A Life in Legend*. Yale University Press, New Haven (CT).

STONEMAN, R. (1993), "Great-men, leaders, big-men: The link of ritual power". In *Journal de la Société des Océanistes*, 97, pp. 145-158.

STRATHERN, A. (1970), "The female and male cults of Mount Hagen". In *Man* (NS), 5, pp. 571-585.

STRATHERN, A., STRATHERN M. (1968), "Marsupials and magic: A study of spell symbolism among the Mbowamb". In LEACH, E.R. (a cura di), *Dialectic in Practical Religion*. Cambridge University Press for the Department of Archaeology and Anthropology, Cambridge, pp. 179-202.

STRAUSS, H. [1962] (1990), *The Mi-culture of the Mount Hagen People, Papua New Guinea*. A cura di Stürzenhofecker G., Strathern, A. Tra-

duzione inglese di Brian Shields. Pittsburgh Ethnology Monographs, 13. Department of Anthropology, University of Pittsburgh, Pittsburgh.
STROMBERG, P. (1990), "Elvis alive? The ideology of modern consumerism". In *Journal of Popular Culture,* 24 (3), pp. 11-19.
SURIANO, M.J. (2010), *The Politics of Dead Kings: Dynastic Ancestors in the Book of Kings and Ancient Israel.* Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe. Mohr Siebeck, Tübingen.
SWAIN, T. (1993), *A Place for Strangers: Toward a History of Australian Aboriginal Being.* Cambridge University Press, Cambridge.
SWANTON, J.R. (1905), *Haida Texts and Myths.* Bureau of American Ethnology Bulletin 29, Washington (DC).
SWANTON, J.R. (1911), *Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley and Adjacent Coast of the Gulf of Mexico.* Smithsonian Museum Bureau of American Ethnology Bulletin 43, Washington (DC).
SWANTON, J.R. (1912), "Sun worship in the southeast". In *American Anthropologist* (NS), 30, 2, pp. 206-213.
SWANTON, J.R. (1946), *Indians of the Southeastern United States.* Smithsonian Museum Bureau of American Ethnology Bulletin 147, Washington (DC).
SZALC, W. (2012), "In search of the Water of Life: The Alexander Romance and Indian mythology". In STONEMAN, R., ERICKSON, K., NETTON, I. (a cura di), *The Alexander Romance in Persia and the East.* Bakuis Publishing, Groningen, pp. 327-338.
TAMBIAH, S.J. (1976), *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background.* Cambridge University Press, Cambridge.
TAMBIAH, S.J. (1984), *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets.* Cambridge University Press, Cambridge.
TAMBIAH, S.J. (1985), *Rituali e cultura.* Tr. it. il Mulino, Bologna 1995.
TAMBIAH, S.J. (1987), *The Buddhist Conception of Universal King and Its Manifestations in South and Southeast Asia.* University of Malaya Press, Kuala Lumpur.
TAMUNO, T.N. (1965), "Peoples of the Niger-Benue confluence". In ADE AJAYI, J.F., ESPIE, I. (a cura di), *A Thousand Years of West African History.* Ibadan University Press, Ibadan, pp. 201-211.
TANNER, M. (1993), *The Last Descendant of Aeneus: The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor.* Yale University Press, New Haven (CT).
TATJE, T., HSU, F.L.K. (1969), "Variations in ancestor worship beliefs and their relation to kinship". In *Southwestern Journal of Anthropology,* 25 (2), pp. 153-172.
TAYLOR, K. (1993), "The early kingdoms". In TURLING, N. (a cura di), *The Cambridge History of Southeast Asia,* vol. 2. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 137-182.
TAYLOR, L. (1990), "The Rainbow Serpent as visual metaphor in Western Arnhem Land". In *Oceania,* 60, pp. 329-344.

TERRAY, E. (1994), "Le pouvoir, le sang et la mort dans le royaume asante au XIXe siècle". In *Cahiers d'études africaines*, 34 (136), pp. 549-561.
TEZOZOMOC, A. (1853), *Storia antica del Messico*. Tr. it. Bulzoni, Roma 2000.
THEUWS, J.A.T. (1983), *World and Word: Luba Thought and Literature*. Verlag des Anthropos-Instituts, St. Augustin.
THOMPSON, E.J. (1928), *Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*. George Allen & Unwin, London.
THOMSON, W.P G. (1948), "Further notes on the death of a reth of the Shilluk (1945)". In *Sudan Notes and Records*, 29, pp. 151-160.
THORNTON, J.K. (1983), *The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition, 1641-1718*. University of Wisconsin Press, Madison.
THORNTON, J.K. (2001), "The origin and early history of the kingdom of Kongo, c. 1350-1550". In *International Journal of African Historical Studies*, 34 (1), pp. 89-120.
TOOK, J. (2005), *A Native Chieftain in Southwest China: Franchising a Tai Chieftaincy Under the Tusi System of Late Imperial China*. Brill, Leiden.
TOOKER, E. (1963), "Natchez social organization: Fact or anthropological folklore?". In *Ethnohistory*, 10, pp. 358-372.
TOWNSEND, R.F. (1987), "Coronation at Tenochtitlan". In BOONE, E. (a cura di), *The Aztec Templo Mayor*. Dumbarton Oaks Pre-Columbian Symposia and Colloquia, Washington (DC), pp. 371-409.
TRIGGER, B.G. (1969), "The social significance of the diadems in the royal tombs at Ballana". In *Journal of Near Eastern Studies*, 28 (4), pp. 255-261.
TURNER, V. (1957), *Schism and Continuity in an African Society: A Study in Ndembu Village Life*. Manchester University Press, Manchester.
TURNER, V. (1969), *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*. Tr. it. Morcelliana, Brescia 1972.
TURTON, A. (2000), "Introduction". In TURTON, A. (a cura di), *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*. Curzon Press, Richmond, Surrey, pp. 3-31.
TYLOR, E.B. (1903), *Alle origini della cultura*. Tr. it. Edizioni di Ateneo, Roma 2000.
UDAL, J.O. (1998), *The Nile in Darkness: Conquest and Exploration, 1504-1862*. Michael Russell, Norwich.
VALENTINE, C.A. (1965), "The Lalkai of New Britain". In LAWRENCE, P., MEGGITT, M.J. (a cura di), *Gods, Ghosts, and Men in Melanesia: Some Religions of Australia New Guinea and the New Hebrides*. Oxford University Press, Melbourne, pp. 162-197.
VALERI, V. (2000), *The Forest of Taboos: Morality, Hunting, and Identity Among the Huaulu of the Moluccas*. University of Wisconsin Press, Madison.
VALETTE, J. (1962), *Études sur le règne de Radama Ier*. Imprimerie Nationale, Antananarivo.
VALETTE, J. (1979), "Radama I, the unification of Madagascar and the modernization of Imerina (1810-1828)". In KENT, R.K. (a cura di), *Madaga-*

scar in History: Essays from the 1970s. Foundation for Malagasy Studies, Albany (NY), pp. 168-196.
VAN DIJK, J. (2007), "Retainer sacrifice in Egypt and Nubia". In BREMMER, J. (a cura di), *Studies in History and Anthropology of Religion*, vol. 1: *The Strange World of Human Sacrifice*. Peeters Publishers, Leuven, pp. 135-155.
VAN EVERBROECK, N. (1961), *Mbomb'ipoku le seigneur à l'Abîme: Histoire, croyances, organisation clanique, politique, judiciaire, vie familiale des Bolia, Séngele et Ntómb'é njálé*. Musee royal de l'Afrique centrale, Tervuren, Belgium.
VAN WING, R.P.J. (1959), *Études Bakongo: Sociologie, religion et magie*. Brouwer, Léopoldville.
VANSINA, J. (1985), *Oral Tradition as History*. University of Wisconsin Press, Madison.
VANSINA, J. (1992), "Population movement and the emergence of new socio-political forms in Africa". In OGOT, B.A. (a cura di), *General History of Africa*, vol. V: *Africa from the Sixteenth to Eighteenth Century*. University of California Press for UNESCO, Berkeley, pp. 46-73.
VERNANT, J.-P. (1966), *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*. Tr. it. Einaudi, Torino 1970.
VICEDOM, G.F. (1977), *Myth and Legends From Mount Hagen*. Institute of Papua New Guinea Studies, Port Moresby.
VICEDOM, G.F., TISCHNER, H. (1943-1948), *The Mbowamb: The Culture of the Mount Hagen Tribes in East Central New Guinea*, 3 voll. Traduzione inglese di F. E. Rheinsteain e E. Klestat. Manoscritto in fotocopia, Australian National University.
VICEDOM, G.F., TISCHNER, H. (1983), *The Mbowamb: The Culture of the Mount Hagen Tribes in East Central New Guinea*. Traduzione inglese di Helen M. Groger-Wurm. University of Sydney. Numero monografico di *Oceania*, 25.
VIVEIROS DE CASTRO, E. (1992), *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in Amazonia*. University of Chicago Press.
VIVEIROS DE CASTRO, E. (2015), *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Hau Books, Chicago.
VON GLAHN, R. (1987), *The Country of Streams and Grottos: Settlement and Civilizing of the Sjchuan Frontier in Sung Times*. Council on East Asian Studies, Harvard University, Cambridge (MA).
WAGLEY, C. (1947), *Welcome of Tears: The Tapirape Indians of Central Brazil*. Waveland Press, Prospect Heights (IL).
WAGLEY, C., GALVAO, E. [1949] (1969), *The Tenetehara Indians of Brazil: A Culture in Transition*. AMS Press, New York.
WALENS, S. (1981), *Feasting with Cannibals: An Essay on Kwakiutl Cosmology*. Princeton University Press, Princeton (NJ).
WALL, L.L. (1975), "Anuak politics, ecology, and the origins of Shilluk kingship". In *Ethnology*, 15, pp. 151-162.
WALLERSTEIN, I. (1976), *Il sistema mondiale nell'economia moderna*. Tr. it. il Mulino, Bologna 1978.

WARNER, W.L. [1937] (1964), *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe*. Harper Torchbooks, New York.

WEBSTER, J.N., OGOT, B.A., CHRETIEN, J.P. (1992), "The Great Lakes Region, 1500-1800". In OGOT, B.A. (a cura di), *General History of Africa*, vol. V: *Africa From the Sixteenth to the Eighteenth Century*. University of California Press for UNESCO, Berkeley, pp. 776-827.

WEINER, M. (1995), *Visible and Invisible Kingdoms: Power, Magic and Colonial Conquest in Bali*. University of Chicago Press, Chicago.

WENGROW, D. (2006), *The Archaeology of Early Egypt: Social Transformations in North-East Africa, 10,000 to 2650 BC*. Cambridge University Press, Cambridge.

WENGROW, D., GRAEBER, D. (2015), "Farewell to the 'childhood of man': Ritual, seasonality, and the origins of inequality". In *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS), 21, pp. 597-619.

WESTERMANN, D. (1912), *Shilluk People: Their Language and Folklore*. Board of Foreign Missions of the United Presbyterian Church of North America, Philadelphia.

WEYER, E.M. (1932), *The Eskimos: Their Environment and Folkways*. Yale University Press, New Haven (CT).

WHEATCROFT, W. (1976), "The legacy of Afekan: Cultural symbolic interpretations of religion among the Tifalmin of New Guinea". Tesi di dottorato, Department of Anthropology, University of Chicago.

WHITE, D.R., MURDOCK, G.P., SCAGLION, R. (1971), "Natchez class and rank reconsidered". In *Ethnology*, 10 (4), pp. 369-388.

WHITE, J. (1874), *Te rou; Or, The Maori at Home*. Low, Marston, Low, and Searle, London.

WHITMAN, W. (1947), *The Pueblo Indians of San Ildefonso: A Changing Culture* (No. 34). Columbia University Press, New York.

WILLIS, R.G. (1968), "The Fipa". In ROBERTS, A. (a cura di), *Tanzania before 1900*. East African Publishing House, Nairobi, pp. 82-94.

WILLIS, R.G. (1981), *A State in the Making: Myth, History and Social Transformation in Pre-Colonial Ufipa*. Indiana University Press, Bloomington.

WILSON, J. (1946), "Egitto". In FRANKFORT, H., FRANKFORT, H.A., WILSON, J.A., JACOBSEN, T., IRWIN, W.A., *La filosofia prima dei Greci. Concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico Egitto e presso gli Ebrei*. Tr. it. Einaudi, Torino 1963.

WILSON, M. (1950), "Nyakyusa kinship". In RADCLIFFE-BROWN, A.R., FORDE, D. (a cura di), *African Systems of Kinship and Marriage*. Oxford University Press, London, pp. 111-139.

WILSON, M. (1951), *Good Company: A Study of Nyakyusa Age villages*. Oxford University Press, London.

WILSON, M. (1959a), *Communal Rituals of the Nyakyusa*. Oxford University Press, London.

WILSON, M. (1959b), *Divine Kings and "the Breath of Men"*. The 1959 Frazer Lecture. Cambridge University Press, Cambridge.

WINANS, E.V. (1962), *Shambala: The Constitution of a Traditional State.* University of California Press, Berkeley.
WISSLER, C. (1938), *The American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World* (terza edizione). Oxford University Press, New York.
WOLTERS, O.W. (1986), *The Fall of Srivijaya in Malay history.* Cornell University Press, Ithaca (NY).
WOLTERS, O.W. (1999), *History, Culture, and Religion in Southeast Asian Perspectives.* Southeast Asia Publications, Cornell University, Ithaca (NY).
WOOD, E.M. (2002), *The Origin of Capitalism: A Larger View.* Verso, London.
WOOLF, G. (2002), "Divinity and power in ancient Rome". In BRISCH, N. (a cura di), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond.* Oriental Institute Seminars, 4. The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, pp. 243-260.
WORMS, E.A., PETRI, H. (1994) (a cura di), *Australian Aboriginal Religions.* Helen Yubu Missological Series, 5, Kensington, NSW.
WRIGLEY, C. (1996), *Kingship and State: The Buganda Dynasty.* Cambridge University Press, Cambridge.
YAYA, I. (2015), "Sovereign bodies: Ancestor cult and state legitimacy among the Incas". In *History and Anthropology,* 26 (5), pp. 639-660.
YOUNG, M.W. (1966), "The divine kingship of the Jukun: A re-evaluation of some theories". In *Africa,* 36, pp. 135-156.
ZAHAN, D. (1961), "Pour une histoire des Mossi du Yatenga". In *L'Homme,* 1, pp. 5-22.
ZAHAN, D. (1967), "The Mossi kingdom". In FORDE, D., KABERRY, P.M. (a cura di), *West African Kingdoms in the Nineteenth Century.* Oxford University Press, Oxford, pp.152-178.
ZUIDEMA, R.T. (1964), *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca.* Brill, Leiden.
ZUIDEMA, R.T. (1989), "The moieties of Cuzco". In MAYBURY-LEWIS, D., ALMAGOR, U. (a cura di), *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualist Mode,* University of Michigan Press, pp. 255-275.
ZUIDEMA, R.T. (1990), "Dynastic structures in Andean cultures". In MOSELY, M.E., CORDY-COLLINS, A. (a cura di), *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor,* Dumbarton Oaks Pre-Columbian Symposia and Colloquia, Washington (DC), pp. 489-505.

INDICE ANALITICO

INDICE DEI NOMI

INDICE DEGLI ETNONIMI

1. E.E. Evans-Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*
2. A. Sayad, *La doppia assenza*
3. A.P. Elkin, *Sciamani d'Australia*
4. P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*
5. M. Augé, *Poteri di vita, poteri di morte*
6. E. Trevisan Semi, T. Parfitt, *Ebrei per scelta*
7. S. Falk Moore, *Antropologia e Africa*
8. R. Malighetti, *Il Quilombo di Frechal*
9. F. Héritier, *Dissolvere la gerarchia*
10. J. Goody, *Islam ed Europa*
11. M. de Certeau, *La scrittura dell'altro*
12. A. Ong, *Da rifugiati a cittadini*
13. M. Bloch, *Da preda a cacciatore*
14. B. Malinowski, *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*
15. A. Memmi, *Ritratto del decolonizzato*
16. I. Quaranta (a cura di), *Antropologia medica*
17. S. Benhabib, *I diritti degli altri*
18. F. Quassoli, *Riconoscersi*
19. J. Procter, *Stuart Hall e gli studi culturali*
20. D.M. Rosen, *Un esercito di bambini*
21. F. Viti, *Schiavi, servi e dipendenti*
22. I. Chambers, *Le molte voci del Mediterraneo*

23. J.-P. Olivier de Sardan, *Antropologia e sviluppo*

24. S. Palidda, *Mobilità umane*

25. C. Geertz, *Islam*

26. E. Gnecchi Ruscone, A. Paini (a cura di), *Antropologia dell'Oceania*

27. T. Asad, *Il terrorismo suicida*

28. E.R. Leach, *Sistemi politici birmani*

29. A. Piontelli, *Gemelli nel mondo*

30. A. Appadurai, *Modernità in polvere*

31. J. Goody, *Cibo e amore*

32. A. Appadurai, *Il futuro come fatto culturale*

33. M. Augé, *L'antropologo e il mondo globale*

34. U. Fabietti, *Materia sacra*

35. S. Allovio, *Riti di iniziazione*

36. U. Fabietti, *Medio Oriente*

37. A. Appadurai, *Scommettere sulle parole*

38. M. Sahlins, *Isole di storia*

39. R. Malighetti, A. Molinari, *Il metodo e l'antropologia*

40. L. Ciabarri (a cura di), *Cultura materiale*

41. T. Ingold, *Making*

42. M. Augé, *Chi è dunque l'altro?*